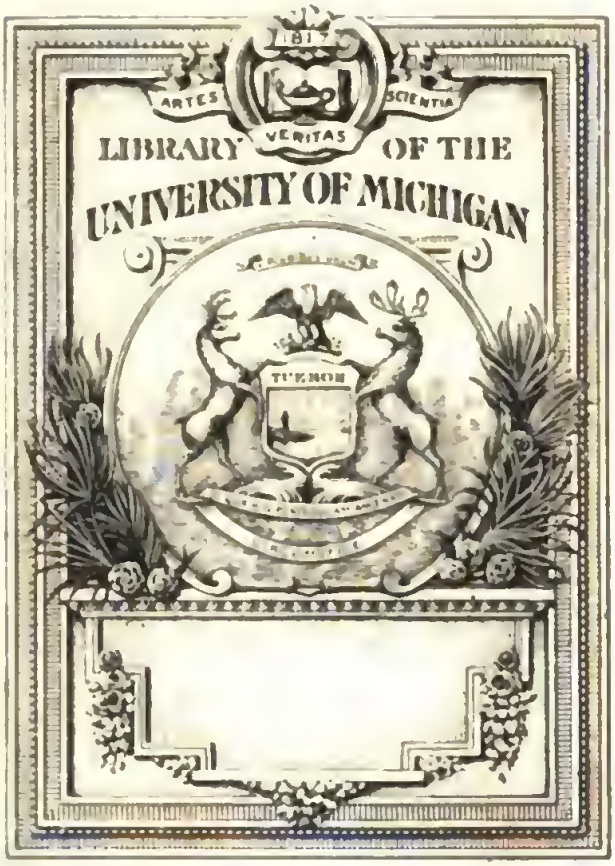
A 541416


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyſchlag, D. J. Wagenmann und D. P. Kleinert
herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

1889.
Zweiundſechzigſter Jahrgang.
Erſter Band.

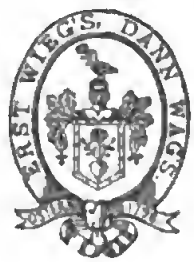
Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1889.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyſchlag, D. J. Wagenmann und D. P. Kleinert
herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1889, erſtes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1889.

Compl. Sets
Oberlin Coll. Lib
6-17-30.
22090

Abhandlungen.

1.

Studien über das „geistliche Amt“.

Der „Geistliche“, das „Amt“ (der „Gottesdienst“), das „geistliche Amt“.

Von

D. L. Chr. Achelis,
Professor in Marburg.

Die Frage nach der Berechtigung, das Amt des göttlichen Wortes in der evangelischen Kirche mit dem Namen des „geistlichen“ Amtes, und die Träger dieses Amtes in der evangelischen, wie in der römischen und griechischen Kirche die Inhaber des Priesteramtes nebst den Mönchen, mit dem Namen „Geistliche“ zu bezeichnen, ist in den zahlreichen Verhandlungen über das geistliche Amt so ziemlich außerhalb der Diskussion geblieben. Vielleicht deshalb, weil diese Berechtigung in den Augen vieler der Untersuchung nicht bedürftig scheint; die Erklärung liegt zu nahe, daß das „geistliche Amt“ seinen Namen von dem Gegenstande, von den mit dem heiligen Geist in Beziehung stehenden Dingen, dem Worte Gottes und den Sakramenten, trage, und dem Anspruch gläubiger Gemeindeglieder, auch „geistlich“ zu sein im Sinne von Röm. 8, setzt man die Berufung auf die Kraft der Ordination bezw. Priesterweihe entgegen, welche geheimnisvoll den Geist Gottes mitteile. Es wird sich herausstellen, daß, wenn auch jene Erklärung des Namens

„geiſtliches Amt“ ſich auf richtiger Fährte bewegt, der Inhalt und Zweck dieſes Amtes durch den Namen in ſeiner urſprünglichen Bedeutung eine Geſtaltung empfängt, welche keineswegs ſelbſtverſtändlich iſt; ein Zuſammenhang dagegen zwiſchen der Bezeichnung der Perſonen, der kirchlichen Beamten, als „Geiſtliche“ und der ihnen zuteil gewordenen Ordination — auch das wird ſich ergeben — findet in keiner Weiſe ſtatt.

Der Fortgang der Unterſuchung wird es rechtfertigen, daß die Erörterung über die Bezeichnung der Perſonen als „Geiſtliche“ derjenigen über die Bezeichnung „geiſtliches Amt“ vorangeſtellt und die über „Gottesdienſt“ mitten inne geſchoben wird. Die Bezeichnung der „Geiſtlichen“ trat zuerſt in der Geſchichte auf und hat Jahrhunderte beſtanden, ehe von dem „geiſtlichen Amte“ (mit dieſem Ausdruck) die Rede war. Auch die auffällige Erſcheinung notieren wir ſchon hier, daß die Bezeichnung des „geiſtlichen Amtes“ in keinem Zuſammenhang mit der Perſonalbezeichnung „Geiſtlicher“ ſteht.

I.

Schon um deswillen, weil die Anſchauung der Reformatoren ihre Erklärung und Begründung in der Lehre und dem Sprachgebrauch des Neuen Teſtaments findet, wird es nötig ſein, in kurzen Strichen die Anſchauung des Apoſtels Paulus — denn nur Paulus kennt die Bezeichnung von Perſonen als „geiſtliche“, *πνευματικοί* — zu ſkizzieren.

Die pſychologiſche Bedeutung von *πνεῦμα* im Neuen Teſtament = menſchlicher Geiſt, menſchliches Selbſtbewußtſein, iſt nicht auf das Pauliniſche Adjektiv *πνευματικός* übertragen; die Bedeutung iſt nicht geiſtig im pſychologiſchen Sinn, ſondern ſtets geiſtlich im religiöſen Sinn, vom Geiſte Gottes herrührend, zu dem heiligen Geiſte in Beziehung ſtehend [1]). Vollends, wo die Bezeichnung *πνευματικός* von Perſonen gebraucht wird, fehlt jene pſychologiſche Bedeutung durchaus. Inbetreff der Benennung von Perſonen als *πνευματικοί* iſt jedoch ein Zwei-

1) Vgl. Cremer, Bibliſch-theologiſches Wörterbuch der neuteſtamentlichen Gräcität⁴ s. v. *πνεῦμα* und *πνευματικός*.

faches zu unterſcheiden, obgleich ſtets eine Wirkſamkeit des einen heiligen Geiſtes in dem Worte zum Ausdruck kommt.

1) Es iſt ſehr bemerkenswert, daß der Apoſtel 1 Kor. 3, 16 der korinthiſchen Gemeinde es ausſpricht: *οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστὲ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.* Es liegt einerſeits die Anerkennung in dem Wort, daß der Geiſt Gottes in der Gemeinde wohnt, anderſeits der Vorwurf, daß ſie dieſe Thatſache nicht im Bewußtſein trägt und von dem Geiſte Gottes in ihrem Wollen und Handeln ſich nicht beſtimmen läßt. Weil dieſer Vorwurf begründet iſt, nennt der Apoſtel die Glieder der Gemeinde (3, 1 ff.) *σάρκινοι* = fleiſcherne Leute, deren Subſtanz die *σάρξ*, nicht das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, iſt. Indem er jedoch dieſe Bezeichnung durch *νήπιοι ἐν Χριῷ* appoſitionell näher beſtimmt, ſchildert er ſie bildlich als Säuglinge, Unmündige, in-fantes, welche zwar dem Vaterhauſe angehören (*ἐν Χριῷ*), aber noch nicht moraliſche, den Geiſt des Vaterhauſes ſelbſtbewußt verwertende Perſönlichkeiten ſind, ſondern noch in völliger Naturgebundenheit ſich treiben laſſen, mehr vegetierend als lebend. Gleichwohl hat dieſe Naturgebundenheit einen ſittlichen (sensu medio) Charakter; die böſen Leidenſchaften der *σάρξ* ſind in den Gemeinden mächtig, *ζῆλος* und *ἔρις* regieren in ihr, und ſo ſind ſie *σαρκικοί*, obgleich „*τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*“. Die Wirkſamkeit des *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* iſt in der Gemeinde demnach als eine Naturmacht, als eine die geiſtige Natur, das Gefühlsleben und auch das Erkenntnisvermögen der Gemeindeglieder beſtimmende Macht, womit jedoch an und für ſich noch keine moraliſche Qualität, noch keine neugebärende Wirkung gegeben iſt, gedacht.

Unter denſelben Geſichtspunkt fallen bei dem Apoſtel die *πνευματικά*, die *χαρίσματα*. Sie werden hervorgerufen durch den innerhalb der Gemeinde als Naturmacht wirkenden Geiſt Gottes, ſie dienen nach Gottes Veranſtaltung der Erbauung der Gemeinde, die Träger dieſer *χαρίσματα* ſind in dieſem Sinne ſogar *πνευματικοί* 1 Kor. 12, 1; 14, 37, aber gleichwohl können dieſelben Perſonen *σάρκινοι* und *σαρκικοί* im moraliſchen Sinne ſein, und ſo fern iſt der Apoſtel davon, dieſen *πνευματικοῖς* die Seligkeit zuzuſprechen, daß er auch ſie in die Warnung 2 Kor. 6 einſchließt: *μὴ εἰς κενὸν*

τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς. Wohl eine Wirkung des πνεῦμα τοῦ θεοῦ ſind die πνευματικά oder χαρίσματα, und der Apoſtel weiß, wozu dieſe Wirkung von Gott geſetzt iſt und verachtet ſie keineswegs; allein ein καρπός oder gar ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος, alſo ein auf allmählichem, auf ſittlichem Wege durch Willenserneuerung entſtandenes Eigentum des Menſchen ſind ſie ſo wenig, daß Gal. 5, 22 lediglich Tugenden des erneuerten Menſchen als ſolcher καρπός genannt werden (vgl. Eph. 5).

2) Daß jedoch, ſo große Dinge Gott auch durch die Wirkung des heiligen Geiſtes als Naturmacht zu vollbringen vermag, der dauernde und von Gott gewollte Bau des Reiches Gottes dadurch allein nicht ermöglicht wird, bedarf keines Beweiſes. Die religiöſe Kraft iſt erſt dann geſund und führt zur Geſundheit, wenn ſie ſittlich erfüllt iſt, wenn alſo der heilige Geiſt im lebendigen Glauben angeeignet, in den Willen des Menſchen aufgenommen wird und eine weſenhafte Wiedergeburt und Erneuerung des Menſchen κατὰ θεόν herbeigeführt hat. Daher iſt der Apoſtel, bei aller Wertſchätzung der charismatiſchen Wirkungen des Geiſtes Gottes an ſich, darauf bedacht, den heiligen Geiſt als eine ethiſche Gottesmacht den Gemeinden zu bezeugen und in ihnen zur Wirkſamkeit zu bringen. Seine Darlegungen über die Charismen unterbricht er in 1 Kor. 13 durch jenen Hymnus auf die Liebe, wie nie ein ſchönerer geſungen wurde; alle Charismen ohne die Liebe ſind nichts für die charismatiſch Begabten, denn die Liebe iſt Gottes Leben, und nur wo ſie lebt in einem Chriſtenherzen, iſt der praktiſche Beweis gebracht, daß Gottes Geiſt und des Menſchen Geiſt bei aller bleibenden Selbſtändigkeit beider miteinander bleibend verbunden ſind und der Menſch wahrhaft erlöſt iſt. Solche Menſchen, in welchen der heilige Geiſt wiedergebärend und erneuernd gewirkt hat, ſind dann πνευματικοί im Sinne von Röm. 8 (1 Kor. 3, 1. Gal. 6, 1), ſie ſind nicht mehr ἐν σαρκί, ſondern ἐν πνεύματι, ſie haben nicht mehr τὸ φρόνημα τῆς σαρκός, ſondern τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος. Dem πνευματικός im ethiſchen Sinne ſteht der ψυχικός 1 Kor. 2, 14 gegenüber; es iſt der Menſch, welcher ohne ethiſche Neugeburt im Naturbeſtande ſich befindet, der „natürliche“ Menſch, wie Luther es ſchön verdeutſcht; σάρκινος und σαρκικός

und *νήπιος ἐν Χτῷ* nennt ſolchen der Apoſtel 1 Kor. 3. Auch die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes als ethiſche Macht iſt ein „*οἰκεῖν πνεῦμα θεοῦ ἐν ὑμῖν*“ (Röm. 8, 9) ebenſo wie die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes als Naturmacht 1 Kor. 3, nur iſt die Art der Wirkung eine durchaus verſchiedene. Denn während die Naturmacht des heiligen Geiſtes 1 Kor. 3 die davon Berührten in dem Zuſtande der *νήπιοι ἐν Χτῷ*, der *σάρκινοι* und *σαρκικοί* belaſſen kann, erhebt die ethiſche Macht des heiligen Geiſtes ſie fortſchreitend zu der Reife der *ἄνδρες ἐν Χτῷ*. Dieſes ethiſche Wohnen des Geiſtes Gottes in der Gemeinde, in den Herzen der Gläubigen, hebt jene Art der Wirkung des heiligen Geiſtes als Naturmacht nicht auf; die Charismen bleiben, nur ihre Träger ſind andere geworden, und durch die ethiſche Macht des heiligen Geiſtes in ihnen werden auch die Charismen in ihrer Art und in ihrer Wirkung ethiſiert und dienen in reinerer und intenſiverer Weiſe der *οἰκοδομή* der Gemeinde als zuvor.

Dies in kurzem Abriß, was der Apoſtel Paulus über die „Geiſtlichen“ uns lehrt. Iſt nun dies „Geiſtlichſein“ an irgendein „Amt“ in der Gemeinde gebunden? Die Frage wird niemand bejahen. Wohl aber hat bei der lebensvollen Anſchauung des Apoſtels von dem Wirken des heiligen Geiſtes in den Gemeinden die andere Frage eine Berechtigung, ob die Ämter, die *διακονίαι*, in der Gemeinde an das „Geiſtlichſein“ gebunden ſind. Nach Röm. 12 und 1 Kor. 12 wird es kaum einem Zweifel unterliegen, daß dieſe Frage zu bejahen iſt, ſofern die *διακονίαι* nur von ſolchen verwaltet wurden und verwaltet werden konnten, welchen die Charismen dazu gegeben waren, ſo daß alſo bei allen Ämtern die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in den dazu beſtimmten Perſonen, nicht zwar ohne weiteres in ſeiner ethiſchen Macht, wohl aber in ſeiner Naturmacht vorauszuſetzen iſt [1]). Allein von Ämtern ausſchließlich zu reden, iſt hier wohl kaum am Platz: denn nach des Apoſtels Anſchauung ſind alle Glieder der Gemeinde Glieder eines organiſchen Ganzen, und ein jedes hat an ſeinem Teil und Ort

1) Näheres bei Cremer, Art. „Geiſtesgaben“ in Herzogs Th. R.-E.² V, S. 10 ff.

eine Stelle in dem Organismus des Ganzen und hat einen Dienſt dem Ganzen zu leiſten. Niemand aber hat die Befähigung zu dieſem Dienſt auf anderem Wege als durch den Geiſt Gottes erlangt, mag dieſer nun vorhandene Fähigkeiten gehoben und gereinigt oder noch nicht vorhandene neu erweckt haben. Was ſo von allen Dienſten aller Gemeindeglieder für die Gemeinde gilt, gilt in beſonderem auch und in gleichem Maße für die Dienſte, welche man etwa Ämter nennen kann — wir werden ſpäter darüber des näheren zu reden haben; der Träger des Amtes iſt nicht infolge ſeiner amtlichen Stellung „geiſtlich", ſondern eine der Bedingungen, daß ihm das Amt anvertraut wurde, beſtand darin, daß er „geiſtlich" war, nämlich charismatiſch zu dieſem Amte begabt.

Die Doppelbedeutung des Ethiſchen und des Charismatiſchen, welche der Pauliniſche Sprachgebrauch mit dem Worte *πνευματικός* verbindet, blieb im ganzen lange Zeit einigermaßen intakt, obgleich wie von dem Pauliniſchen Lehrbegriff überhaupt wenig Gebrauch davon gemacht wurde. Das Bewußtſein der Gemeinde, charismatiſche Begabung zu beſitzen, wurde jedoch mehr und mehr dahin beſchränkt, daß dieſe Begabung nur einzelnen Gliedern derſelben zuteil geworden ſei und daß dieſelben ſich in Prodigien, in allerlei Wunderbarem und Zauberhaftem offenbare; doch der Name *πνευματικοί* wurde auf die Träger ſolcher Charismen nicht angewendet. Auch als nach und nach dieſe Charismen in der Kirche aufhörten und das hierarchiſche Amt mit Zaubermacht beſonders in der Verwaltung der Sakramente ausgeſtattet wurde, kam der Gedanke nicht auf, daß der Hierarchie um deswillen der Name der „Geiſtlichen" zukomme. Auch die Verwendung des *πνευματικὸν εἶναι* in ethiſcher Beziehung trat ungemein zurück; in den Apoſtoliſchen Vätern begegnet der Ausdruck uns, abgeſehen von Barnab. IV, 11 und XVI, 10; II. Clemens Rom. ad Cor. XIV, 1 sq., in welchen Stellen im Gegenſatz zum Judentum *ἡ ἐκκλησία ἡ πρώτη ἡ πνευματική* und ihre Glieder im Gegenſatz zu den Juden *πνευματικοί* genannt werden, nur in Ignat. ad Eph. VIII, 2 und Ignat. ad Polyc. II, 2 in Pauliniſcher Weiſe: *οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται, οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά.* Allein daß der Name mit den Trägern des kirchlichen Amtes in irgendeine Be-

ziehung gebracht wäre, davon findet ſich keine Spur bis zum Auftreten des Montanismus.

Freilich auch die Valentinianer ſtellten in ekſtatiſcher Weiſe nach Epiph. Haeres. XXXI den Gegenſatz der *πνευματικοί* und *ψυχικοί* auf; allein die Wirkung der Valentinianiſchen Gnoſis verſchwindet gegen die Erſchütterung, welche die Auseinanderſetzung der Kirche mit dem Montanismus und die Ausſcheidung desſelben aus der Kirche in ihrem Gefolge hatte. Es iſt bekannt, daß die Montaniſten in ihrer Mitte die spiritales ſuchten und fanden, während ſie in der „Kirche“ die psychici ſahen. Allein es wird meiſtens überſehen, daß der Gegenſatz, um den es ſich hierbei handelt, nicht eigentlich der iſt zwiſchen der Geſamtheit der Anhänger des Montanismus einerſeits und der Geſamtheit der Katholiker anderſeits, ſondern der Gegenſatz des Montanismus bezieht ſich auf die Hierarchie der Kirche, auf den Epiſkopat [1]). Dieſem Epiſkopat ſtellt Tertullian diejenigen gegenüber, welche die Begabung mit dem heiligen Geiſt in ſinnenfälliger Weiſe durch Zungenrede, Prophetie, Viſionen, heilige Träume aufzeigen konnten. Niemals ſpricht Tertullian von „nos spiritales“, ſondern der gebräuchliche Ausdruck lautet: „nos, qui spiritum in prophetis agnoscimus.“ Eine ſichere Stelle, in welcher Tertullian die Geſamtheit der Anhänger des Montanismus spiritales genannt hätte, iſt nicht vorhanden. Die wichtigſte Stelle über den montaniſtiſchen Gegenſatz von spiritales und psychici iſt Tertullian de pudicitia, cap. 21. Da heißt es: „secundum Petri personam spiritalibus (hominibus) potestas solvendi et alligandi conveniet, aut apostolo aut prophetae. Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem

1) Vgl. Rich. Rothe's Vorleſungen über Kirchengeſchichte u. ſ. w. Herausgegeben von Weingarten 1875, Bd. I, S. 166 ff. — E. Hatch, Die Geſellſchaftsverfaſſung der chriſtlichen Kirchen im Altertum. Überſetzt von A. Harnack 1883, S. 122, Anm. 18.

conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.“ Es handelt ſich alſo um die Macht, die Sünden zu vergeben oder zu behalten; Tertullian macht dieſe Vollmacht in Verallgemeinerung von Joh. 20, 21—23 abhängig von dem Empfang des heiligen Geiſtes, nicht von dem Beſitz des Prieſteramtes bezw. des Epiſkopats. Den Apoſteln Jeſu ſei der heilige Geiſt gegeben worden, die Biſchöfe ſeien allerdings Nachfolger der Apoſtel, jedoch nicht durch Übertragung des heiligen Geiſtes — der laſſe ſich überhaupt nicht übertragen, ſondern wehe, wo er wolle —, ſondern nur inbetreff der veritas doctrinae, des magisterium apostolorum zur Definition der korrekten kirchlichen Lehre. Da aber die Funktion der Sündenvergebung und Sündenbehaltung an den Beſitz des heiligen Geiſtes geknüpft ſei, ſo fehle dem Epiſkopat dieſe Vollmacht durchaus. Denn woran ſei der Beſitz des heiligen Geiſtes erkennbar? Antwort: nur an ſinnenfälligen Zeichen des Zungenredens oder der Prophetie und ähnlicher Dinge. Dieſe Zeichen des heiligen Geiſtes finden ſich nun nicht im Epiſkopat, wohl aber in der neuen Prophetie, bei den spiritales der Montaniſten. Dieſe spiritales ſeien die richtende Kirche *κατ' ἐξοχήν*. Wie II. Clemens Rom. ad Cor. XIV, 1 und 2 die „Kirche“ *πνευματική* nennt, ſo identifiziert Tertullian die ecclesia ipsa mit dem ipse spiritus sanctus. So iſt es Tertullian, welcher zuerſt in der Kirche einen Stand aufrichtet, deſſen Angehörige er mit dem Namen „Geiſtliche“, spiritales, bezeichnet, einen recht eigentlich ſo zu nennenden „geiſtlichen Stand“, weil er im Beſitz des heiligen Geiſtes iſt.

Wie haben ſich nun die Katholiker, alſo die offizielle „Kirche“, zu dieſer montaniſtiſchen Inſtitution geſtellt? Nun, der Sache nach haben ſie die Anſprüche der montaniſtiſchen spiritales vollſtändig recipiert und auf den Epiſkopat übertragen. Die Biſchöfe ſind, ſo wurde fortan gelehrt, die successores apostolorum und haben als ſolche per successionem die possessio spiritus sancti geerbt, welche ſich kundthut einerſeits in dem ſicheren Beſitz der veritas doctrinae, anderſeits in der an den heiligen

Geiſt auch nach der Lehre der Montaniſten geknüpften Macht, Sünden zu vergeben oder zu behalten. „Episcopi idem Spiritum Sanctum per impositionem manus cordis excepimus hospitio“, ſagt ſchon Pſeudo-Cyprian unmißverſtändlich (de aleatoribus, c. III, um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts) [1]).

Allein ſo rückhaltlos die Katholiker für ihren Epiſkopat die Sache der spiritales des Montanismus uſurpierten, — den Namen der spiritales haben ſie nicht angenommen. Weder die Biſchöfe noch ſelbſt die Propheten (des zweiten Jahrhunderts), obgleich beides Perſonen waren, denen man eine beſondere Begabung mit dem heiligen Geiſte zuſchrieb, hat man mit dem Namen *πνευματικοί* oder spiritales bezeichnet. In letzterer Beziehung, alſo inbetreff der „Propheten“, iſt ſehr inſtruktiv der Brief des Polykrates an Viktor und die Gemeinde von Rom, den Euseb. Hist. eccles. V, 24 mitteilt. Er erzählt § 2 von einer Tochter des Apoſtels Philippus, § 4 von dem Eunuchen Meliton, die beide als Propheten galten. Aber den Namen der „Propheten“ vermeidet Polykrates; derſelbe war durch den montaniſtiſchen Streit diskreditiert [2]). Ebenſo vermeidet er die Bezeichnung *πνευματικός* (reſp. *ἡ*); von der Tochter des Philippus ſagt er: *ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη*, den Meliton nennt er *τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον*, und bei dieſen Ausdrücken bleibt es unentſchieden, ob das geiſtliche Prinzip gleichſam zur Natur des betreffenden Menſchen gehört (*πνευματικός*), oder die Sphäre

---

1) Vgl. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur von O. v. Gebhardt nnd Ad. Harnack. Bd. V, 1. Hft.: Der pseudocyprianische Tractat de Aleatoribus. Von Ad. Harnack. Leipzig 1888. S. 16. 82 ff. — Sehr bezeichnend Hippol. Philos. Prooem. p. 4, 50 sq.: *Ταῦτα δὲ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει, ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότερον οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν, ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι.*

2) Vgl. Ad. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel. Leipzig 1884. Prolegomena S. 128 f.

ist, in der er sich bewegt, bezw. (bei Meliton) die Kraft, in welcher er sein Leben führt.

Weshalb nun werden weder die Bischöfe noch die Propheten mit dem durch den Montanismus doch naheliegenden Namen *πνευματικοί*, spiritales bezeichnet? Ist es eine Nachwirkung Paulinischer Terminologie, ein Specimen der durch den Apostel Paulus bestimmten Bescheidenheit? Bescheidenheit ist gerade nicht eine spezifische Tugend des Episkopats schon des dritten Jahrhunderts; allein abzuweisen ist jene Erklärung um so weniger, als in Paulinischer Terminologie Pseudo-Cyprian de aleat. II, die Gemeindeglieder oves spiritales nennt, und Cyprian, Ep. 68, c. 3 davon spricht, daß pastores oves dominicas in gregem colligunt und beide Verfasser beide Ausdrücke durch homines fideles erklären, wie Cyprian c. 4 darüber klagt, daß oves dominicae negliguntur. Neben solchem Sprachgebrauch kann der Standesname spiritales nicht wohl aufkommen. Wahrscheinlich ist jedoch auch hier der gegensätzliche Einfluß des Montanismus wenigstens mitwirkend; wie der Name der Propheten, so war auch der Name der spiritales oder *πνευματικοί* diskreditiert, obgleich der Paulinische Begriff des *πνευματικὸν εἶναι* nach Jahrhunderten unvergessen blieb.

Nicht aus dem Gegensatz der Kirche gegen die Häresieen, sondern aus der eigentümlichen Lebensentwickelung der Kirche selbst erstand eine Veräußerlichung des religiösen Begriffsalphabets, eine Verkalkung des religiösen Lebens in der Kirche. Die aus der Not der Zeit geborene Überschätzung des Mönchtums; die durch den Einfluß griechischer Philosopheme entstandene Aufstellung einer doppelten Sittlichkeit für die Laien und für die Mönche; der aus dem unheilvollen Gegensatz des Staats und des bürgerlichen Lebens, der Welt, einerseits, und der Kirche und des kirchlichen Lebens, des Reiches Gottes, anderseits entsprossene unheilbare Zwiespalt des christlichen Lebens; — diese Faktoren waren es, welche zuerst einen besonderen Stand, den der Klosterleute und Anachoreten, mit einer religiösen Weihe umgaben, die für alle demselben Stand nicht Angehörenden unerreichbar blieb. Salvian in dem 5. Buch seines Werkes de Gubernatione Dei, cap. 10 (um 420) ist der erste, welcher das Wort Religiosus auf einen bestimmten Stand

anwendet und beſchränkt [1]). Im Gegenſatze zu den saeculares, den „Weltlichen“, werden religiosi diejenigen genannt, welche vita religionis adstricti „der Welt“ den Rücken gekehrt haben, alſo die Anachoreten, die Kloſterleute. Salvian kennt den Widerſpruch, der in dem unſittlichen Leben liegt, welches ſich bei jenen teilweiſe findet; er redet ausdrücklich von ſolchen religiosis, welche durch ein unwürdiges Leben ſchweren Anſtoß geben; er bezeichnet die Ehre des Namens dadurch, daß er ſchreibt: „Non saeculares tantum sed plus quam saeculares esse volunt, ut non sufficeret eis, quod ante fuerant, nisi plus essent quam fuissent“, — aber auf den Gedanken kommt er nicht, daß jene eben durch ihr anſtößiges Leben aufhörten, religiosi zu ſein. Sie bleiben in dem Stand, folglich bleibt ihnen ihr Name.

Die Bezeichnung der Kloſterleute als religiosi iſt durch das ganze Mittelalter hindurch geblieben und gilt noch heute in der römiſchen Kirche. Dieſen Kloſterleuten ſtehen innerhalb der kirchlichen Stände nach heutigem Sprachgebrauch die Weltgeiſtlichen gegenüber; aber die Bezeichnung für dieſe iſt bis Ende des 11. Jahrhunderts niemals „Geiſtliche“, spiritales oder spirituales, ſondern ausnahmslos clerici, canonici, regulares, ecclesiastici. Dieſen beiden Arten der kirchlichen Standesperſonen ſtehen die laici, die *βιωτικοί*, die saeculares gegenüber [2]), ſchon ſeit der pſeudonymen Schrift Justin Mart. Resp. ad Quaest. XIX und ſeit Salvian, ebenfalls bis ins 11. Jahrhundert. Am Ende des 11. Jahrhunderts aber wird ein neuer Sprachgebrauch eingeführt, und zwar der Sprachgebrauch, welcher maßgebend bis zum heutigen Tage ſelbſt in der evangeliſchen Kirche geblieben iſt. Der ihn einführte, iſt niemand anders als der Papſt Gregor VII. [3]).

Den überkommenen Begriff religiosi = Kloſterleute verwendet

1) Ähnlich das faſt gleichzeitige Commonitorium des Vincent. Lerin. Im Prooemium wird vom portus religionis, d. h. vom Mönchsſtand geredet, der für alle immer der ſicherſte bleibe; ebendort werden, falls die L. A. die richtige iſt, die Mönche und Kleriker sancti genannt.

2) Vgl. auch Bingham, Origg. eccles. ed. Grischovius 1724. T. I, p. 46.

3) Für das folgende vgl. Monumenta Gregoriana ed. Ph. Jaffé. Berolini 1865 (Gregorii VII Registrum).

Gregor selbstverständlich ohne Skrupel; aber daneben ist er unbefangen genug, dasselbe Wort auch in seiner genuinen Bedeutung zu gebrauchen. Die Comitessa Adilasia ermahnt Gregor (am 17. Dez. 1073 [Registrum I, 37]), eifriger noch als bisher sacris locis et eorum religiosis habitatoribus ein subsidium zuteil werden zu lassen. Dies erwünschte subsidium besteht in den carnalia [1]) der Gräfin, in ihren irdischen Gütern; durch die Spendung derselben gewinnt sie Teilhaberschaft an den spiritualia der Mönche, nämlich pro salute animae tuae orationes eorum. Ebenso Reg. I, 13 (vom 30. Juni 1073): ut detrimenta bonorum temporalium taceamus, religiosas quoque fratrum personas crudeli captione coartas (vgl. Reg. V, 23: episcopos nec non religiosos abbates). Sind hier unter den religiosi (habitatores) die Klosterleute zu verstehen, so unter demselben Worte in ursprünglicher Bedeutung „fromme", der Kirche zugethane Männer in dem Schreiben vom 23. März 1075 (Reg. II, 61): prudentes et religiosi viri, ebenso in dem Schreiben vom 11. Sept. 1075 (Reg. III, 5): nobiles et religiosi viri.

Auch das Wort spiritualis verwendet Gregor im ursprünglichen, im Pauliniſchen, Sinne. Den Carthaginiensern, der Gemeinde, empfiehlt er (am 15. Sept. 1073 [Reg. I, 22]) die spiritualis vita; allen Christen, welches Standes sie sind, ist dieselbe erreichbar; aber charakteristisch ist es, daß Gregor dieselbe in besonderer Weise an die kirchlichen Machtinhaber gebunden sein läßt. Denn der Zweck des Briefes ist nach Reg. I, 23 an den Bischof Cyriacus von Carthago: ut ipsi, omni simultate deposita, te ut spiritualem patrem venerentur. Dies dürfte etymologisch der Übergang sein zu dem völlig neuen Sprachgebrauch, den Gregor durch die Bezeichnung von Personen als spirituales viri, und zwar von kirchlichen Standespersonen als solchen, eingeführt hat. Wir finden diesen neuen Sprachgebrauch zuerst in dem Schreiben vom 6. Mai

1) Homines carnales nennt Gregor dagegen die excommunicati; so in dem Schreiben vom 25. Aug. 1076 (Reg. IV, 2), wo von dem exkommunizierten Heinrich IV. die Rede ist.

1073 (Reg. I, 9), wo es heißt: ut, nisi in orationibus spiritualium hominum post Deum aliqua fiducia nos sustentaret, curarum immensitate mens nostra succumberet. Daß unter dieſen spirituales homines nicht etwa nach Röm. 8 „geiſtliche“ Menſchen in rein ethiſchem Sinne, ſondern Perſonen kirchlichen Standes gemeint ſind, erhellt aus dem Schreiben vom 25. Aug. 1076 (Reg. IV, 2), wo unter dem Ausdruck spirituales viri cur non seculares ungefähr dasſelbe bezeichnet wird, was wir unter „Geiſtlichen und Laien“ zu verſtehen pflegen, nur mit der näheren Beſtimmung, daß jene spirituales viri nicht die ecclesiastici, regulares, clerici, canonici im Unterſchied von den religiosi, den Mönchen, auch nicht dieſe religiosi im Unterſchied von den ecclesiastici, regulares, clerici, canonici, zu verſtehen ſind, ſondern beide, die Kloſterleute **und** die Kleriker im Gegenſatz zu den Laien. Wir ſchließen dies daraus, daß bei Gregor wohl der Gegenſatz von spirituales viri und seculares (nach obigem Citat Reg. IV, 2), ebenſo der Gegenſatz von ecclesiasticae und seculares personae (Reg. V, 7), oder von clericalis et laicalis ordinis viri (Reg. V, 14[a]), oder von clerici und laici (Reg. V, 23), nicht aber der Gegenſatz von spirituales viri und clerici ſich findet.

Schon lange vor Gregor iſt die auf ihn zurückzuführende Anwendung des Begriffes spiritualis auf kirchliche Standesperſonen im weiteren Sinne des Wortes angebahnt. Die Bezeichnung gewiſſer Dinge als spiritualia durchzieht alle Phaſen des Streites zwiſchen ſtaatlicher und kirchlicher Gerichtsbarkeit. Es war längſt ſeitens der Kirche in Anſpruch genommen, daß vor das kirchliche Gericht die causae ecclesiasticae gehören, und dieſe ſind nach kanoniſchem Recht entweder mere (ecclesiasticae sive) spirituales oder causae ecclesiasticae spiritualibus connexae sive ex pure spiritualibus dependentes [1]). Im Corpus juris canon. findet

1) Richter-Dove-Kahl, Lehrbuch des katholiſchen und evangeliſchen Kirchenrechts. 8. Aufl. 1886. S. 750.

ſich freilich nirgends eine genaue Aufzählung der Dinge, welche zu den spiritualia gehören; es lag im Intereſſe der Kirche, den Umfang des Begriffs in der Schwebe zu laſſen, um zu geeigneter Zeit den engeren Begriff zu erweitern, den weiteren zu verengern, ohne ihre Anſprüche aufzugeben. Welchem Gegenſtande konnte ſchließlich nicht eine Seite abgewonnen werden, nach welcher die Kirche den Anſpruch ihrer Jurisdiktion geltend zu machen imſtande war. Weil die Ehe nach römiſcher Lehre ein Sakrament iſt, fallen alle Eheſachen als causae mere spirituales der Gerichtsbarkeit der Kirche zu. Zu den causae spiritualibus connexae gehören alle Streitigkeiten inbetreff der Gelübde, der Verlöbniſſe, des Begräbniſſes, inbetreff der Benefizien, der Parochialrechte, der Patronatsrechte, der Zehnten, der Klagen, die in einer Beziehung zu kirchlichem Eigentum ſtanden. Wurde in bürgerlichen Sachen ein Eid geleiſtet, ſo kamen ſie um des Eides willen vor das kirchliche Gericht; und weil die Erfüllung der Teſtamente als Sache des Gewiſſens galt, ſo waren alle Teſtamente der kirchlichen Gerichtsbarkeit unterworfen, u. dgl. m.

Im Intereſſe der Machterweiterung und Befeſtigung kirchlicher Gerichtsbarkeit lag es einem Gregor natürlich ſehr nahe, den im Laufe der Zeit herausgebildeten ſachlichen Begriff der spiritualia mit dem Perſonalbegriff der spirituales zu verbinden, um ein- für allemal ſchon durch den Namen die kirchlichen Stände, ſämtliche der Kirche unterworfene und mit der Kirche in Zuſammenhang ſtehende Perſonen, als der ſtaatlichen Gerichtsbarkeit entzogen zu bezeichnen und ſie ſo in allen ihren Lebensbeziehungen vom Staate zu löſen zu unbeſchränkter Unterwerfung unter die Jurisdiktion der Kirche. „Denn es widerſtrebt dem Prinzipe der Verfaſſung (des kanoniſchen Rechts), daß ein weltlicher Richter über die Geiſtlichen zu Gericht ſitze.“ (Richter-Dove-Kahl a. a. O., S. 752.) Derſelbe Gregor, deſſen kirchenpolitiſche Tendenz in dem Einen aufging, die einheitliche Kirche unter dem einen Papſt zu einer feſtgefugten Monarchie zu konzentrieren, der die Ehrenbezeichnung Papa, welche bis dahin allen Prieſtern zugänglich war, ausſchließlich für das Oberhaupt der Kirche, den Papſt, in Anſpruch nahm, hat auch durch die Einführung des Namens spirituales für die kirchlichen geweihten Beamten und Kloſterleute dem einen Zweck ſeines

Lebens erfolgreich zu dienen gewußt. Der Urſprung des Namens der „Geiſtlichen“ hat ſomit außerordentlich wenig Geiſtliches an ſich; derſelbe iſt echt mittelalterlich, echt gregorianiſch. Das ſpäte Aufkommen dieſer Bezeichnung ſchließt, ohne daß darauf nähere Rückſicht genommen zu werden braucht, jede Vermutung, daß der Name in irgendeiner Beziehung zum Ordo, der Prieſterweihe und den an dieſe geknüpften magiſchen Kräften ſtände, ſelbſtredend von vornherein aus.

Von Gregors VII. Zeit an wird der Ausdruck „Geiſtliche“ für Kleriker und Mönche allgemein, und zwar zu gleicher Zeit in der griechiſchen und in der römiſchen Kirche. Da jedoch ſeit faſt ſieben Jahrhunderten der Stand der Kloſterleute und nur dieſer einen ſpezifiſch religiöſen Namen führte (religiosi), ſo neigte ſich der neue Sprachgebrauch von vornherein dahin, den neuen Namen „Geiſtliche“ vorzugsweiſe auf die religiosi, die Kloſterleute, anzuwenden. In der griechiſchen Kirche iſt Niketas Akominatos (ca. 1130—1206) der erſte, welcher die Kloſterleute, ſeit Ende des 5. Jahrhunderts φιλόσοφοι und φιλόθεοι ἄνδρες genannt, mit dem Namen πνευματικοὶ ἄνδρες bezeichnet. (Hist. byzant., lib. VIII, p. 250 ed. Imm. Bekker: Scriptores hist. Byzant., Bonnae 1835), wie auch der Prieſter in ſeinem Verhältnis zu dem von ihm Getauften, ebenſo der Beichtvater, der Confessarius, ὁ πνευματικὸς πατήρ genannt wird. Im Lateiniſchen ſcheint (nach du Cange: Glossarium med. et inf. Latin. ed. Henschel, 1846, T. VI, p. 331) das älteſte Beiſpiel dieſes Sprachgebrauchs zu ſein: Barthol. Scriba Ann. German. ad annum 1230 (bei Muratori, T. VI, col. 465), wo es heißt: Misit personas spirituales Mediolanum pro Potestate electo ducendo Januam. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts, nämlich in der Charta Adami Episc. Meld. vom Jahre 1297 begegnet uns die höchſt auffallende Erſcheinung, daß der spiritualis status, der geiſtliche Stand, alſo „die Geiſtlichkeit“, wie wir ſagen, mit dem Worte spiritualitas bezeichnet wird, in den Worten: „ut eidem (sc. Episcopo) responderent de statu dictae domus . . . et praecipue de Spiritualitate ejusdem loci . . . Prius juramento ab eisdem praestito, eidem

de statu dictae domus tam de spiritualibus quam de temporalitate."

Wir wenden uns zu dem Gebrauch des Wortes „geiſtlich", auf Perſonen angewandt, im Gebiet der mittelalterlichen deutſchen Litteratur. Auch hier ſeien nur hervorragende Stellen notiert.

Das Alt-Hoch-Deutſche kennt den Ausdruck „Geiſtliche" für Kleriker oder Mönche nicht. Es beſteht wohl der Gegenſatz von „weltlich" und „göttlich", „fleiſchlich" und „göttlich", auch „weltlich" und „kirchlich", aber nicht der Gegenſatz von „weltlich" und „geiſtlich" [1]). Das älteſte Zeugnis des in Rede ſtehenden Sprachgebrauchs begegnet uns um die Mitte des 12. Jahrhunderts bei dem Laienbruder Heinrich im Kloſter Melk [2]). In ſeiner „Erinnerung an den Tod" urteilt er über pflichtvergeſſene Prieſter V. 229 mit den Worten: „si sint ein schande unt ein galle gâistlîcher samnunge", d. h. der geiſtlichen Geſamtheit oder der geſamten Geiſtlichkeit, und dieſer ſtellt er V. 225 „wir läien" gegenüber. Bleibt es für dieſe Stelle unentſchieden, ob er unter der gâistlichen samnunge nur die ſogenannte Weltgeiſtlichkeit oder dieſe nebſt den Kloſterleuten verſtanden wiſſen will, ſo iſt kein Zweifel möglich in V. 237: „sô der griffet an gâistlîch leben". Denn V. 243 ff. geben die Erklärung des „geiſtlichen Lebens" mit den Worten: „gerne hab wir geredet daz die phaffen biweget unt die muniche ze grôzem zorne". Dagegen hat Heinrich v. Melk in ſeinem Gedichte „Prieſterleben" V. 113 mit dem Ausdruck „unt vater gâistlîche" offenbar nur die „phaffen" im Auge. Ebendort V. 267 und 409 begegnet uns auch der Gegenſatz zwiſchen „Geiſtlichen" und „Weltlichen" in dieſer Form, indem in der erſtgenannten Stelle er „werltlîche richtaere", in der zweitgenannten „gâistlîche richtaere" nennt.

Auch bei Walther v. d. Vogelweide [3]) finden wir (S. 21, 36

1) Vgl. Rud. v. Raumer, Die Einwirkung des Chriſtentums auf die althochdeutſche Sprache. 1845. S. 377.

2) Heinrich v. Melk. Herausgegeben von Richard Heinzel 1867.

3) Die Gedichte Walthers von der Vogelweide. Dritte Ausgabe von Karl Lachmann (M. Haupt) 1853.

vom Jahre 1201) den Ausdruck „geistlich leben“, allerdings mit dem bezeichnenden Zuſatz, der es nur auf Kloſterleute bezieht: „geistlich leben in kappen triuget“.

Etwas größere Ausbeute liefert uns der Sachſenſpiegel [1]). Sofort im erſten Teil, Buch I, Artikel 1, iſt der alte Gegenſatz zwiſchen sacerdotium und imperium in „Geiſtlich“ und „Weltlich“ formuliert: Twei svert lit got in ertrike to bescermene de kristenheit. Deme pavese is gesat dat geistlike, deme keisere dat wertlike .... Dit is de beteknisse, svat deme pavese widersta, dat he mit geistlikeme rechte nicht gedvingen ne mach, dat it de keiser mit wertlikem rechte dvinge deme pavese gehorsam to wesene. So sal ok de geistlike gewalt helpen deme weltlikem rechte, of it is bedarf. Trotz dieſes umfaſſenderen Gegenſatzes zwiſchen „Geiſtlich“ und „Weltlich“ ſind im Sachſenſpiegel die „Geiſtlichen Leute“ nicht etwa die Prieſter (Pfaffen) oder die Prieſter und Mönche miteinander, ſondern in ausdrücklichem Unterſchiede von den „papen“ lediglich die „Kloſterleute“. So in der allerdings einzig in Betracht kommenden Stelle Buch II, Art. 66 (Homeyer, S. 294): „Alle dage unde alle tiet solen vrede hebben papen unde geistlike lüde unde wif unde magede unde joden, an irme gude unde an irme live“ u. s. w.

Dieſelbe Erſcheinung, alſo daß die „Geiſtlichen“ vornehmlich Kloſterleute, Mönche ſind, begegnet uns in den Predigten Bertholds von Regensburg († 1272) [1]). Allerdings nur in zwei Predigten des Berthold ſind die Belege dafür zu finden. Im erſten Bande ſpricht er in der zehnten Predigt (I, 140 ff.):

---

1) Der Sachsenspiegel. 1. Teil: Das sächsische Landrecht, herausgeg. von C. G. Homeyer. 3. Ausg. Berlin 1861. — Der Sachſenſpiegel, von Eike von Repgow, verfaßt, iſt entſtanden zwiſchen 1209 und 1233, wahrſcheinlich zwiſchen 1225 und 1230.

1) Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen und Wörterbuch (dies iſt leider nicht erſchienen) von Dr. Franz Pfeiffer. Erster Band. Wien 1862. — Zweiter Band von Dr. Joseph Strobl. Wien 1880.

Von zehen koeren der engele unde der kristenheit. Da lesen wir S. 142, 26 ff.: „Die êrsten drîer liute daz sint die hochsten unde die hêrsten die der almehtige got selbe dar zuo erwelt unde geordent hât, daz in die andern siben alle undertaenic wesen suln und in dienen suln. Die êrsten daz sint die pfaffen, die die kristenheit lêren sullent, daz ander sint eht geistlîche liute, daz dritte sint werltlîche rihter, herren und ritter, die dâ witwen unde weisen schirmen sullent.“ Ferner Zeile 34 ff.: „Die êrsten daz ist der bâbest und alle pfaffen. Die sulnt die kristenheite pflegen mit geistlîchem rehte und gerihte unde mit geistlîcher lêre, mit bîhte unde mit predigen unde mit ander guoter lêre.“ Dazu habe Gott sie gesetzt und geordnet und ihnen „die siben heilikeit (die sieben Sakramente) bevolhen. Die andern liute“, fährt Berthold S. 143, 32 ff. fort, „die der almehtige got ouch geordent hât zuo dem hôhesten in der heiligen kristenheit, sie selbe dritte, daz sint die geistlîchen liute. Die sulnt ouch die liute wisen unde lêren, als verre (=sofern) als in bevolhen ist und als verre si getürren vor urloube. Auch S. 144, 22 ff. sei angeführt: „Unde dar umbe“ — Berthold redet vom Fegefeuer — „hât der almehtige got geordent geistlîche liute in der heiligen kristenheit, daz sie sich gein gote (=zu Gott) halten alse ir regel seit, unde tuont sie des niht, sô werdent sie aptrünnic. Mali laici, mali religiosi. Daz ist aber gar der rihtige tiuvel.“ — Die zweite in Betracht kommende Predigt Bertholds ist die erste Klosterpredigt (LXVI in II, 258 ff.). Das „geistliche Leben“ ist ihm ausschließlich das Klosterleben: „alsô wil unser herre daz wir in der schuole, in geistlîchem leben, hôhe tugent lernen“, sagt er S. 258, 20, und S. 259, 27 ff. stößt er die herbe Klage aus: „Ez sint etelîche in geistlîchem lebene als ungedultic als ein hunt, sô man den streichet sô swîget er, und sô man in danne sleht sô grînet er.“ Er redet S. 259, 19 seine Klosterbrüder mit dem Worte an: „geistlîcher mensche“, und endlich citiert er mit Wohlgefallen seines Ordens Gründer,

S. 260, 25: „Dâ von sprach sant Francisce: Der geistliche mensche kan kûme immer ze êren werden, der niht gerne betet.“ Hier freilich klafft uns auch bei allem ſittlichen Ernſt des Berthold, in welchem er (I, 142), den „eht geistlîchen liuten“ die göttliche Ehre giebt und in welchem er (I, 144) den geiſtlichen Charakter der geistlîchen liute in ihren Beruf ſetzt: „daz sie sich gein gote halten“, der ungeheuere Gegenſatz gegen des Apoſtels Sprache und religiöſe Begriffe entgegen, daß man nach Berthold ein „geistlîcher mensche“, alſo ein *ἄνθρωπος πνευματικός*, ſein und bleiben kann, ohne zu beten, und daß man als geiſtlicher Menſch nur zu Ehren kommen kann durch das Gebet.

Als letzter Zeuge des Mittelalters ſei endlich Sebaſtian Brant (1458—1521) in ſeinem Narrenſchiff[1]) angeführt. Nur an einer Stelle, im 73. Kapitel, kommt derſelbe in Betracht. Zu dem Bilde bringt er die Überſchrift: „Mancher der ſtelt noch [trachtet nach] geiſtlicheit [geiſtlichem Stande], der andut pfaffen, kloſterkleit den es berüt [gereut], und würt im leit“, wo er unter der „geiſtlicheit“ augenſcheinlich Pfaffen und Kloſterleute verſteht. Daß er nach der Textüberſchrift: „Von geiſtlich werden“ reden will und Zeile 4 ſagt: „jeder bur will ein pfaffen han“, d. h. jeder Bauer will einen der Seinen Pfaff werden laſſen, ſei nur nebenbei erwähnt.

Dies etwa iſt der Befund am Ausgange des Mittelalters, wie die Reformation ihn überkam. In denkbar größter Abweichung vom Neuteſtamentlichen, bzw. Pauliniſchen Sprachgebrauch ſind die „Geiſtlichen“ vorzugsweiſe die Kloſterleute, im weiteren Sinne auch die „Pfaffen“, nicht wegen einer pneumatiſchen Qualität, welche ihnen nach dem Urteil des Volks beizulegen wäre — ihre pneumatiſche Qualität ſtand vielmehr in äußerſt geringem Anſehen —, ſondern aus keinem anderen Grunde, als weil ſie die Perſonen waren, welche der ſtaatlichen Jurisdiktion entnommen lediglich dem Papſt und ſeiner Jurisdiktion unterworfen waren.

Es iſt in der That außerordentlich lehrreich und gewährt einen

1) Herausgegeben von Karl Goedeke 1872.

tiefen Einblick in den im Evangelium freien Geist der Reformation, zu beachten, wie Luther sich zu dem überkommenen und allgemein angewendeten Sprachgebrauch stellt.

In der Schrift: „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" vom Jahre 1520 [1]) stellt Luther sich von vornherein mißtrauisch dem Sprachgebrauch gegenüber; er will ihn nicht recht anerkennen, es ist nur ein sogenannter „geistlicher" Stand, von dem er redet. „So folget aus diesem, daß Laye, Priester, Fursten, Bischof, und wie sie sagen Geistlich und Weltlich, keinen andern Unterscheid im Grund wahrlich haben, denn des Ampts oder Werks halben, und nit des Standes halben. Dann sie sein alle gleichs Stands, wahrhaftig Priester, Bischof und Päpste; aber nit gleichs einerlei Werks, gleichwie auch unter den Priestern und Munchen" — also beide faßt Luther im „geistlichen Stand" zusammen — „nit einerlei Werk ein iglicher hat. . . . Gleichwie nu die, so man itzt geistlich heißt, oder Priester, Bischof oder Päpste sein, von den andern Christen nit weiter noch würdiger gescheiden, dann daß sie das Wort Gottis und die Sacrament sollen handeln, das ist ihr Werk und Ampt; also hat die weltlich Ubirkeit das Schwerdt und die Ruthen in der Hand, die Bosen damit zu strafen, die Frummen zu schutzen".

Bereits im folgenden Jahre, 1521, tritt Luther aus der schwankenden Accommodation an den überlieferten Sprachgebrauch heraus, um denselben klar abzuweisen und den Pauliniſchen Sprachgebrauch allein geltend zu machen. In seiner Schrift: „Auf das überchristliche, übergeistliche und überkünstliche Buch Bocks Emsers zu Leipzig Antwort" [2]) schreibt Luther: „Daß du auch daher schwiemist, ich schände die Priesterschaft, und gibst fur, St. Paul sei geweihet von den Aposteln, und St. Peter hab ein Platten getragen, und speiest viel unützer Wort von dem Weihen und Priesterstand, und daß geistlich dreierlei bedeute: spirituale,

1) Erl. Ausg. XXI, 274 ff. 283. (Ich citiere auch für Bd. I—XX. XXIV nur nach der ersten Ausgabe der Erl. Ausgabe.) — Ausgabe von Karl Benrath, Halle 1884. S. 8 f.

2) Erl. Ausg. XXVII, 221 ff. 254 f.

ecclesiasticum, religiosum, und nit alle Christen geistlich, Spirituales, sein, laß ich furüber fließen, daß ich nit mit dir vorlachet werde. . . . . Geistlich nenne ich spirituales und frumme Christen, — ecclesiasticum, religiosum kenne ich nit in diesem Handel.“ . . . Dazu vergleiche aus demselben Jahre: „Bedenken und Unterricht von den Klöstern und allen geistlichen Gelübden“ [1]), S. 7: „O Herr Gott, wie sicher blind ist die Welt! Wie ist's verkehrt! Die Welt ist jetzt geistlich; die Geistlichen sind die Welt, wie stark ist des Endechrists Regiment“ und: „wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe“ [2]).

Wie ernst es Luther ist, dem Stande der Priester und Mönche als solchem, daher diesen selbst als solchen das Prädikat geistlich abzusprechen und die ethische Bedeutung des Worts im Sinne des Apostels Paulus zu Ehren zu bringen, erhellt besonders aus seiner „Auslegung des 7. Kapitels der 1. Epistel St. Pauli an die Korinther 1523“ [3]). Er führt darin des Näheren aus, „daß der Ehestand sei der allergeistlichste Stand, und daß man fälschlich und mit Unrecht etliche Stände hat geistliche Orden, und die Ehe weltlichen Stand genannt; sondern es sollt umbgekehret sein, daß der Ehestand der rechte geistliche Stand heiße, wie er auch ist, und die Orden sollt man die rechten weltlichen Stände heißen, wie sie auch sind. Eitel verkehrte Mißbräuche der Wörter haben sie in die Welt bracht, und Jdermann das Maul damit geschmieret und verfuhret, daß geistlich hat müssen weltlich, und weltlich hat müssen geistlich sein“. Was ist denn im wahren Sinne des Worts geistlich? „Aufs Erst sollt wohl Nichts geistlich heißen, ohn das inwendig Leben des Glaubens im Herzen, da der Geist regiert.“ Dieselbe Definition in der Predigt der Kirchenpostille auf Miser. Dom. über 1 Petr. 2, 21—25 [4]): „Denn Geistliche sollten allein heißen die, so durch

1) Erl. Ausg. XXII, 1 ff.
2) Ebenda S. 141 ff.
3) Erl. Ausg. LI, 1 ff. 18 ff.
4) Erl. Ausg. VIII, 231 ff. 253.

Christi Wunden von Sünden erlöset, und auch heiliglich leben; allein solcher Name ist von den rechten Christen allein auf die geschmierten Papstes Plättlinge und Schürlinge gerathen." Ähnlich in der Kirchenpostille in der Predigt zum 3. Adventssonntag über 1 Kor. 4, 1—5 [1]): „Sie nennen sich geistlich, die andern alle weltlich, so doch vor Gott niemand geistlich ist, denn die Gläubigen, welche fast alle im Laienstande, und unter den Geistlichen schier keiner ist." Sehr instruktiv für Luthers Auffassung ist auch in der Schrift: „Daß diese Worte Christi ‚das ist mein Leib' ꝛc. noch fest stehen, wider die Schwärmgeister" 1527 [2]) die Darlegung: „So fortan, alles dasjenige, so unser Leib äußerlich und leiblich thut, wenn Gottes Wort dazu kompt, und durch den Glauben geschicht, so ist's und heißt's geistlich geschehen: daß nichts so leiblich, fleischlich oder äußerlich sein kann, es wird geistlich, wo es im Wort und Glauben gehet; daß geistlich nicht anders ist, dann was durch den Geist und Glauben in und durch uns geschicht, Gott gebe, das Ding, damit wir umbgehen, sei leiblich oder geistlich, scilicet in usu, non in objecto, spiritus est; es sei sehen, hören, reden, greifen, gebären, tragen, essen, trinken, oder was es wölle. Denn wer seinen Nähesten dienet und thuts leiblich, so ists ihm kein nütze. Denn Fleisch ist kein nütze. Thut er's aber geistlich, das ist, so es sein Herz thut aus dem Glauben an Gottes Wort, so ist's Leben und Seligkeit."

Nur aus dem Grunde nennt Luther die Ehe den allergeistlichsten Stand, weil man sie nicht [recht] führen kann ohne Glauben an Gottes Verheißung, Hilfe, Beistand, und es ist durchaus in Luthers Sinn, wenn wir sein Wort deuten: weil sie durch die notwendige Fürsorge für Weib und Kind zum Glauben treibt, hat sie einen geistlichen Charakter, den sie jedoch erst wahrhaft sich zu eigen macht, wenn sie im Glauben geführt wird. „Der eheliche Stand ist von Natur der Art, daß er auf Gottes Hand

1) Erl. Ausg. VII, 78 ff. 102 f.
2) Erl. Ausg. XXX, 14 ff. 92.

und Gnade lehret und treibt zu ſehen, und gleich zum Glauben zwinget“; „er treibt, jagt und zwinget hinein in das allerinnerlichſte, höchſte, geiſtlich Weſen, nämlich zum Glauben, ſintemal kein höher, innerlicher Weſen iſt, denn der Glaube“. „Denn wir auch ſehen, wo nicht Glauben iſt im Eheſtand, da iſt's ein ſchwer elend Weſen, voll Sorge und Angſt und Arbeit.“ Deshalb aber iſt Luther auch bereit, den „Geiſtlichen“, d. h. Prieſtern und Mönchen, den Namen zu laſſen, wenn ſie wirklich, im pauliniſchen Sinne, geiſtlich ſind: „Denn diejenigen, ſo recht im Glauben fahren und wahrhaftig geiſtlich ſind, die haben freilich den rechten geiſtlichen Stand der Keuſchheit“ [1]).

Eine außerordentlich reiche Ausbeute über den in Rede ſtehenden von Luther verfochtenen Sprachgebrauch bietet die Predigt in der Kirchenpoſtille am Tage der heiligen drei Könige über Matth. 2, 1—12 [2]). Alle Geiſtlichen, lehrt Luther, die nicht im Glauben ihr Werk treiben, ſind ungeiſtlich. Sie ſind aber wirklich Geiſtliche, wenn ſie das Wort Gottes und die Sakramente handeln und reichen, auf daß ſie ſich und die Leute zu Gott bringen, und ſehen, daß niemand leiblich Not leide von Armut u. dgl. Er koncediert alſo den Namen als Ehrennamen. Allein der Text der Predigt, ſoweit er von des Herodes „geiſtlichem Regiment“ handelt, führt Luther ausſchließlich auf die Polemik gegen den „geiſtlichen“ Stand und die „geiſtlichen“ Leute, wie ſie in concreto in den römiſchen Prieſtern und den Mönchen ihm vor Augen waren. „Denn ſiehe, ob nicht geiſtlicher Stand des Teufels eigen Regiment und Weſen iſt, mit eitel Lügen und Gotteslästerung gegründet“ (S. 432), und Luther zieht gewiſſermaßen die Summa ſeiner Ausführung in den Worten: „Werde und bleibe geiſtlich, wer da will; wer aber will ſelig werden, der ſehe zu, daß er chriſtlich werde und laſſe Geiſtliche Geiſtliche ſein.“

Aus dieſen Ausführungen läßt es ſich von vornherein vermuten, daß Luther den evangeliſchen Predigerſtand viel zu hoch achtet, als daß er ihn mit dem Namen des „geiſtlichen

1) Erl. Ausg. LI, 18.

2) Erl. Ausg. X, 313—456; beſonders S. 384 ff. 410 ff.

Standes" und seine Mitglieder mit dem Namen der „Geistlichen" bedenken möchte; sie sollen nicht in einer Kategorie stehen mit den Mönchen und römischen Priestern, und auch der gleiche Name soll sie niemals verleiten, sich so anzusehen, als ob sie gleichen Standes oder Amtes mit jenen wären. Aber auch das läßt sich vermuten, daß der wahre, der ethische Begriff von „Geistlich sein", weil „vor Gott niemand geistlich ist, denn die Gläubigen", und „Geistliche" allein die heißen sollten, so durch Christi Wunden von Sünden erlöset und auch heiliglich leben", welchen Luther allein anerkennt, ihm viel zu hoch ist, als daß er den Namen auf die Mitglieder irgendeines Standes als solche anzuwenden sich bereit finden möchte. Und diese Vermutung wird durch den Befund auch vollständig bestätigt. Einen Standesnamen „Geistliche" kennt Luther nicht und aus den angegebenen Gründen weist er denselben in indirekter aber sehr entschiedener Weise durchaus von der Hand. Freilich Luthers Autorität und des Apostels Paulus Autorität hat sich in der evangelischen Kirche nicht mächtig genug erwiesen, den Sprachgebrauch in der evangelischen Kirche rein zu bewahren, gewiß nicht zum Gewinn evangelischer Klarheit und evangelischer Kraft. An dem Namen und dem ständigen Gebrauch des Namens liegt ja mehr, als dem oberflächlichen Blick scheint. Zwischen dem evangelischen Predigerstande, wenn er ausschließlich den Namen des „geistlichen" führt, und dem römischen Priesterstande wird dadurch bei aller Verschiedenheit, die man eventuell hervorhebt, eine Analogie hergestellt, welche sachlich in keiner Weise besteht, eine Analogie auf dem Grunde einer doppelten Sittlichkeit, welche die „Laien" von den „Geistlichen" scheidet. Welch einen Einfluß dies auf die Religiosität und das sittliche Streben der „Laien" haben muß, ist nicht schwer zu erdenken. Sie nehmen das Faktum als selbstverständlich hin, daß sie eben nicht „geistlich" sind und selbstverständlich auch „geistlich" zu werden nicht die Aufgabe haben, daß andere Maßstäbe gelten für die „Geistlichen", andere für sie, daß man dort Tugenden und religiöses Leben in einer Höhe voraussetzen zu dürfen meint, die selbst zu erlangen man keinen Finger rührt. Und wenn die Voraussetzung nicht zutrifft, was dann? Nun, dann ist's mit Frömmigkeit und Tugend überhaupt nichts und mit um so ruhigerem

Gewiſſen emanzipiert man ſich ſelbſt von Religion und Sittlichkeit. Nicht geringer ſind die verderblichen Folgen des falſchen Sprachgebrauchs im öffentlichen Leben. Mit dem Namen des „geiſtlichen“ Standes iſt auch der Gegenſatz der „weltlichen“ Stände, mit der „weltlichen“ Gewalt auch der der „geiſtlichen“ Gewalt geſetzt, und in allen kirchenpolitiſchen Anſchauungen gewöhnt man ſich, nach römiſchem Muſter, welches auf evangeliſchem Boden keinerlei Recht der Exiſtenz hat, zu verfahren, und der alte Auguſtiniſche Gegenſatz zwiſchen Staat und Kirche als zwiſchen Welt und Reich Gottes, welcher mit der Reformation ein- für allemal innerhalb der evangeliſchen Kirche ſollte zugrabe getragen ſein, lebt ſein unheilvolles Leben weiter.

Gewiß wird durch Reinigung des Sprachgebrauchs die ſchädliche Sache nicht abgethan; allein die Entwirrung der Begriffe und auf Grund derſelben die Reinigung des Sprachgebrauchs dürfte doch der erſte Schritt auf der Bahn ſein, die Sache in ein anderes, in das richtige Licht zu ſtellen. Die Prediger des Evangeliums, die Pfarrer, ſie mögen aufhören, nicht etwa „Geiſtliche“ zu ſein und immer mehr zu werden, wohl aber den Namen zu einer bloßen Standesbezeichnung zu degradieren und dieſe Entwertung ſeitens anderer zu dulden. Es liegt eine Entleerung des Evangeliums darin.

II.

Die Berechtigung, den Dienſt am Evangelium überhaupt mit dem Namen des „Geiſtlichen Amtes“ zu bezeichnen, iſt unter Berufung auf den Apoſtel Paulus nicht zu bezweifeln. Sich ſelbſt und ſeine Mitapoſtel nennt er 1 Kor. 3, 6: *διακόνους καινῆς διαθήκης*, und dieſe Bezeichnung erklärt er gegenſätzlich durch die Appoſition: *οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος*. Die exegetiſche Frage, ob dieſe Appoſition zu dem Worte *διαθήκης* oder zu *διακόνους* in Beziehung ſtehe, alſo ob der Apoſtel den Neuen Bund einen Bund nenne, welcher, um mit Rückert zu reden, nicht *γράμμα*, ſondern *πνεῦμα* darbiete, oder ob die Appoſition nur die Näherbeſtimmung des Ausdrucks *καινῆς διαθήκης* ſei, ſo daß die Apoſtel demnach *διάκονοι οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύ-*

ματος genannt werden, wird aus der Fortführung der Rede des Apoſtels zu beantworten ſein. Daraus erhellt mit ziemlicher Deutlichkeit, daß die Appoſition οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος von διακόνους abhängig iſt, daß alſo der Apoſtel ſich und ſeine Mitarbeiter διακόνους οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος nennt [1]). Wichtiger für uns iſt, daß Paulus im weiteren Verfolg ſeiner Gedankenentwickelung von einer doppelten διακονία redet; die eine nennt er διακονία τοῦ θανάτου (V. 7) und διακονία τῆς κατακρίσεως (V. 9), die andere διακονία τοῦ πνεύματος (V. 8) und διακονία τῆς δικαιοσύνης (V. 9). Der Dienſt (das Amt) des Todes und der Verdammnis iſt abgethan; es hat innerhalb des Neuen Bundes keine Stätte mehr und kein Recht. Das Geſetz, obgleich es göttlich und daher geiſtlich iſt (Röm. 7, 14), vermag nicht Leben mitzuteilen; es tötet und verdammt den Übertreter, und Röm. 7 hat derſelbe Apoſtel dieſe Wirkſamkeit des Geſetzes tief und ergreifend ausgeführt. Wer das Geſetz handhabt in moſaiſcher Weiſe, ſo daß er von der Erfüllung des Geſetzes Leben und Seligkeit abhängig macht, dient damit dem Tode, er fördert die Verdammnis, ſein Amt iſt διακονία τοῦ θανάτου und τῆς κατακρίσεως. Aber das Amt des Neuen Teſtaments iſt in Wahrheit ein „geiſtliches Amt“; weil es das Wort von der Verſöhnung predigt, die in Jeſus Chriſtus geſchehen iſt (διακονία τῆς καταλλαγῆς 2 Kor. 5, 18), dient es dem πνεῦμα, dem heiligen Geiſt, ſeiner Wirkſamkeit in der erlöſten Gemeinde. Der Zweck dieſes Amtes iſt die „Gerechtigkeit“, und zur Gerechtigkeit führt es durch die Predigt von Chriſto. Daher der Name διακονία τοῦ πνεύματος, διακονία τῆς δικαιοσύνης.

Wenn nun nachgewieſen werden könnte, daß Paulus die Bezeichnung διακονία τοῦ πνεύματος ausſchließlich auf das apoſtoliſche Amt beſchränkt hätte, wenn ferner nachgewieſen werden könnte, daß unſer evangeliſches Predigtamt die einfache Wiederaufnahme des apoſtoliſchen Amtes ſei, daß daher der Name „Geiſtliches Amt“ in ſachlicher Verbindung mit der apoſtoliſchen διακονία τοῦ πνεύματος ſtehe, ſo würde erwieſen ſein,

1) Vgl. Heinrici z. d. St.

daß unſer evangeliſches Predigtamt den Namen des „Geiſtlichen Amtes“ kraft apoſtoliſcher Autorität führe. Wir leugnen nicht, daß eben dies die unausrottbare Präſumtion vieler ſei, noch weniger leugnen wir, daß ſie jeder Beweisbarkeit ermangele, wir behaupten dagegen, daß Name und Sache des „geiſtlichen Amtes“ des Apoſtels im Lauf der Zeit untergegangen iſt, bis die Reformatoren Namen und Sache, obgleich nicht in der Beſchränkung auf das evangeliſche Predigtamt und nicht als Wiederaufnahme der apoſtoliſchen *διακονία τοῦ πνεύματος* als apoſtoliſcher, wieder zu Ehren gebracht haben.

Wir haben das Neuteſtamentliche *διακονία* bisher durch „Amt“ überſetzt, und „Dienſt“ und „Amt“ promiscue gebraucht. Die Rechtfertigung freilich, welche Grimm durch den Nachweis verſucht hat, daß die etymologiſche Bedeutung beider Wörter identiſch ſei, wird vor dem Forum der Philologen wohl nicht allſeitig anerkannt werden. In ſeiner Geſchichte der deutſchen ſprache[3] s. 93 ff. ſtellte Grimm das ſchon von Ennius, dann von Caesar de b. gall. 6, 15 erwähnte galliſche Wort ambactus = servus mit dem gotiſchen andbahts, ahd. ampaht, ambaht, mhd. ambet, ampt zuſammen, hielt es für ein Lehnwort aus dem Germaniſchen und ließ dieſes ein Kompoſitum aus dem Präfix and = griech. *ἀντί* (vgl. unſer Antwort) = contra und bak = dorsum ſein mit der Grundbedeutung Rückenſtärke, Rückhalt. So auch in dem deutſchen Wörterbuch s. v. Amt. Andre halten das germaniſche Wort für ein Lehnwort aus dem Galliſchen oder Keltiſchen, andre (wie Pott und Bopp) gehen auf das Sanskrit zurück. Nur das eine iſt gewiß, daß die Grundbedeutung von Amt die des Dienſtes an andren iſt. Weit mißlicher ſteht es mit der Grimmſchen Etymologie von *διάκονος* im deutſchen W. B. a. a. O. Denn darin ſtimmt wohl kein klaſſiſcher Philologe mit Grimm überein, daß *διάκονος* ein Verbum compositum aus *διά* und *ἀγκών* (= Ellenbogen) ſei mit der Bedeutung des Stützers, des Ellenbogenhalters, wie Amt = Rückenhalt. Der einzige Philologe, welcher außer Grimm eine poſitive Anſicht über die Ableitung von *διάκονος* äußert, iſt Buttmann im Lexilogus I, 218. Er weiſt die alte Herleitung aus *διά* und *κόνις* (Staub) zurück, weil

διά ein kurzes, διάκονος ein langes α habe (obgleich die Längung des α nicht ohne Analogieen ſein würde). Das Wort ſei vielmehr eine Abbiegung von διάκων (wie διάκτορος von διάκτωρ vgl. κοινών und κοινωνός), urſprünglich Partizip des Verbums, wovon διάκτωρ das Verbalſubſtantiv iſt, alſo desſelben Verbums διάκω oder διήκω = διώκω (vgl. θῶκος und θᾶκος, τρώγω und τρήγω, ῥήγνυμι und ἔρρωγα) in ſeiner intranſitiven Bedeutung = laufen. Andre vermuten andres und von dieſem andren möchte die Zuſammenſtellung mit πένεσθαι, πονεῖν, πενέστης, alſo διάκονος mit Änderung des π in κ (vgl. βουκόλος und ἀμφίπολος, ἕπομαι und sequor) = διάπονος das beſte ſein. Nur das eine iſt wiederum gewiß, daß διάκονος = Diener, Helfer, Aufwärter iſt, daß alſo „διακονία“ und „Amt“ beides die Bedeutung des Dienſtes hat. Daher — wir werden ſpäter darauf zurückkommen — wird im Mittelalter Dienſt, beſonders Gottesdienſt und Amt als identiſch gebraucht und das lateiniſche ministerium mit Amt überſetzt.

Gleichwohl jedoch dürfte „die Disceptation“ darüber, ob man heutzutage „Dienſt“ oder „Amt“ ſage, ſo „lächerlich“ nicht ſein, wie Vilmar[1]) ſie findet. Denn die etymologiſche Erinnerung daran, daß alles „Amt“ ſein Weſen und ſeine Würde im „Dienen“ habe, iſt weder lächerlich noch überflüſſig, und es gehört zu den reformatoriſchen Verdienſten Luthers, daß er die Identität beider Begriffe ans Licht gezogen und dem proteſtantiſchen Bewußtſein als ein unverlierbares Erbgut hinterlaſſen hat. Unbeſchadet dieſer Identität hat allerdings der heutige Sprachgebrauch dem „Amt“ die Vorausſetzung einer Beſtallung durch andere hinzugefügt, welche nicht immer die Vorausſetzung des „Dienſtes“ iſt. Die Behauptung Vilmars a. a. O. jedoch, es gebe kein Amt oder keinen Dienſt überhaupt ohne Mandat, dürfte dahin zu modifizieren ſein, daß nach chriſtlicher, d. h. evangeliſcher Ethik die Übernahme und Erfüllung jedes Amtes und jedes Dienſtes eine Sache der Pflicht iſt, alſo weder diesſeit noch jenſeit einfacher Pflichterfüllung liegt, demnach inſoweit ein Mandat (des verbindlichen Sitten-

1) Die Lehre vom geiſtlichen Amt von A. F. C. Vilmar, Marburg 1870, S. 2.

geſetzes, Gottes) zur Vorausſetzung hat. Daß man nicht weiter gehen dürfe, wird die Ausführung über die *διακονία* des Neuen Teſtaments zeigen.

Nicht der Apoſtel Paulus iſt es, welcher die Bezeichnung der *διακονία* für ſeine amtliche Thätigkeit gebildet hat. Er hat einen größeren Vorgänger. Chriſtus ſelbſt iſt es, der unter dieſem Wort ſein ganzes Lebenswerk darſtellt: *καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι*, und dieſe ſeine *διακονία* hat Chriſtus vollendet in dem *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Mark. 10, 41 ff. und Parallele). Ein von dem Vater ihm aufgetragenes Wirken, das in irgendeinem Punkte ſich nicht mit dem *διακονεῖν*, dem Dienen, deckte, kennt Jeſus nicht. Wem aber gilt das Dienen Jeſu? Es bedarf keines Beweiſes, daß Jeſus ſich in erſter Linie als des Vaters Diener weiß; er iſt die Erfüllung des עֶבֶד יהוה des Alten Teſtaments, und in Erinnerung daran nennt die Gemeinde Act. 4, 25 betend Jeſus *τὸν ἅγιον παῖδά σου*. Es iſt wohl nur zufällig, daß in den Selbſtausſagen Jeſu der Ausdruck *διάκονος* oder *δοῦλος τοῦ πατρός* oder *τοῦ θεοῦ* fehlt; jene andren Worte, in welche Jeſus ſeine Lebensaufgabe zuſammenfaßt: *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, τελειοῦν αὐτοῦ τὸ ἔργον* und dgl. (Joh. 4, 34), bieten einen vollwichtigen Erſatz. Allein in jenem Spruch, in welchem Jeſus ſein Lebenswerk als *διακονεῖν* bezeichnet, iſt es nicht der Vater, es ſind vielmehr die Menſchen, es iſt die Gemeinde, welche Jeſus als ausſchließlichen Gegenſtand ſeiner *διακονία* anſieht, und mit dieſer demutsvollen Anſchauung macht Jeſus ſo durchgreifend Ernſt, daß er Luk. 22, 27 ſogar ſich nicht ſcheut, von ſeinem *διακονεῖν* im Gegenſatz zum *ἀνακεῖσθαι*, alſo mit dem Nebenbegriff des Aufwartens in unmodifizierter Aufnahme des klaſſiſchen Sprachgebrauchs, ſeinen Jüngern gegenüber zu reden: *ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμὶ ὡς ὁ διακονῶν*. Der Dienſt, dem Vater geleiſtet, deckt ſich in jedem Punkte mit dem den Menſchen, der Gemeinde, geleiſteten und zu leiſtenden Dienſte, weil der Wille des Vaters die Seligkeit der Menſchen zum alleinigen Inhalt hat. Aber auch nur aus dieſem Grunde. Nicht ſchöpft der den Menſchen geleiſtete und zu leiſtende Dienſt ſeinen Gegenſtand und ſeine Art

aus dem Wunsch und Willen der Menschen, so daß Jesus durch sein den Menschen zu leistendes Dienen von dem sündigen Wollen der Menschen in seinem Thun abhängig wäre; er schöpft vielmehr seinen Gegenstand und seine Art lediglich aus dem Heilswillen Gottes über die Menschen; im Gehorsam gegen den Vater leistet Jesus den Menschen den höchsten und seligsten Dienst.

In diesem Sinne schreckt Paulus nicht davor zurück, Jesus Christus einen διάκονος der Juden zu nennen (Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς Röm. 15, 8), und der Apostel tritt nicht nur in die sprachlichen Fußstapfen seines Herrn, wenn er für seinen und seiner Genossen Lebensberuf keinen höheren, überhaupt keinen dem Sinne nach andern Namen anwendet, als den der διακονία. (Röm. 11, 13. 2 Kor. 4, 1 u. s. w.) Er will nichts anderes sein, als ein διάκονος (1 Kor. 3, 5), ein διάκονος θεοῦ (2 Kor. 6, 4) ein διάκονος Χτοῦ (2 Kor. 11, 23), ein διάκονος τῆς ἐκκλησίας. (Kol. 1, 25.) Nur eine Verstärkung des Begriffes des Dienstes ist es, wenn Paulus die Selbstbezeichnung διάκονος mit der Bezeichnung δοῦλος abwechseln läßt. Er nennt sich δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 1, 1. Gal. 1, 10. Phil. 1, 1; auch Tit. 1, 1 (vgl. Jak. 1, 1. Jud. 1), aber auch δοῦλος τῆς ἐκκλησίας (δοῦλοι ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν 2 Kor. 4, 5) und bezeichnet seine apostolische Thätigkeit als ein ἑαυτὸν δουλοῦν (1 Kor. 9, 19). Das dritte von Paulus gebrauchte Synonymon ist ὑπηρέτης; doch nur in Beziehung auf Christus (2 Kor. 4, 1), nicht in Beziehung auf die Gemeinde gebraucht er dieses Wort. Nach Cremer a. a. O. ist der Unterschied dieser drei Synonyma der, daß in δοῦλος das Hauptmoment des Begriffes das Abhängigkeitsverhältnis von einem Herrn, in διάκονος das dem andern Dienliche der Arbeit, in ὑπηρέτης die dem andern persönlich dienende Arbeit ist.

Das Mandat, welches den Apostel zu seiner διακονία ebenso berechtigt wie verpflichtet, ist die vocatio interna, welche er bei seiner κλῆσις empfangen hat; an ein Mandat, das er von der Gemeinde empfangen hätte, ist nicht zu denken. Jedoch der Gedanke beherrscht den Apostel in all seinem Thun, daß die Dienst-

leiſtung, welche er Gott und Chriſtus zur Förderung und Ausführung der göttlichen Heilsgedanken darbietet, völlig aufgehe in der Arbeit, welche er der Gemeinde zur Förderung und Erreichung der ihr von Gott geſetzten Lebenszwecke leiſtet. Gott iſt nichts dienlich (διάκονος), was nicht auch der Gemeinde dienlich wäre, und die Unbedingtheit der Hingabe aller Kräfte für die Zwecke Gottes erweiſt ſich in der Unbedingtheit der Hingabe für die von Gott geſetzten Zwecke der Gemeinde (δοῦλος). Jedem Mißbrauch und Mißverſtand, als wäre der Apoſtel durch ſeinen Lebensberuf der Willkür der Gemeinde preis gegeben, iſt durch 1 Kor. 7, 23 gewehrt (μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων). Die Möglichkeit ſolchen Mißverſtandes iſt auch wohl der Grund, weshalb Paulus den Ausdruck ὑπηρέτης τῆς ἐκκλησίας vermeidet.

Der Thatſache, daß der Apoſtel Paulus keine Scheidung anerkennt zwiſchen der διακονία τοῦ θεοῦ (Χριστοῦ) und der διακονία τῆς ἐκκλησίας, tritt die andere bedeutſame Thatſache zur Seite, daß nämlich, abgeſehen von der Berufsſphäre (von „dem Werk“ würde Luther ſagen) kein ſpezifiſcher Unterſchied erſichtlich iſt zwiſchen dem Dienſte der Apoſtel und dem Dienſte, welcher die religiöſe und ſittliche Lebensaufgabe der Chriſten überhaupt bildet. Auch in dieſer Hinſicht iſt bis zu einer gewiſſen Grenze der Herr Jeſus Chriſtus ſelbſt der Vorgänger ſeines Apoſtels. Die Einzigartigkeit des Verhältniſſes Jeſu zu Gott verbietet es dem Herrn, kommunikativ von ὁ πατὴρ ἡμῶν zu reden, er ſpricht nur von dem πατήρ μου und dem πατὴρ ὑμῶν. Gleichwohl iſt formell dieſelbe Aufgabe Jeſu wie ſeinen Jüngern gegeben, nämlich ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, wenn er auch die ausdrückliche Nebeneinanderſtellung von ſeinem und der Jünger Thun des Willens Gottes vermeidet; aber wie Jeſus ſein Verhalten den Geboten ſeines Vaters gegenüber mit dem Verhalten ſeiner Jünger den Geboten Jeſu gegenüber in Parallele ſtellt (Joh. 15, 9. 10), ſo paralleliſiert auch Jeſus ſein Verhältnis zu ſeinen Jüngern mit dem Verhältnis ſeiner Jünger zu ihm und dem ſeiner Jünger zu einander. Nach dem Maßſtab der Liebe Jeſu zu ſeinen Jüngern ſollen ſie ſich unter einander lieben (Joh. 13, 34), und wie Chriſtus gekommen iſt, uns zu dienen (διακονεῖν Mark. 10, 41), ſo ſind

auch wir berufen, ihm zu dienen (διακονεῖν Joh. 12, 26), und für die Hoheit und wahre Größe des Chriſten gilt der Maßſtab: πάντων δοῦλον εἶναι. (Mark. 10, 44 und Parallele.) Für Paulus exiſtiert die in der Einzigartigkeit Jeſu begründete Begrenzung und eigentümliche Geſtaltung des Verhältniſſes nicht; die Nichtunterſcheidung des apoſtoliſchen Dienſtes und des gemeinchriſtlichen Dienſtes führt er konſequent durch. Wie die Apoſtel δοῦλοι θεοῦ oder Χριστοῦ ſind, ſo ſind die Chriſten als ſolche δουλεύοντες Χριστῷ (Röm. 12, 11; 14, 18; vgl. 16, 18. Kol. 3, 24), δουλεύοντες θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ (1 Theſſ. 1, 9 vgl. θεοῦ δοῦλοι 1 Petri 2, 16) und dies δουλεύειν Χριστῷ oder θεῷ haben ſie in ihrem Verhalten zu einander zu bethätigen; denn wie die Apoſtel δοῦλοι τῆς ἐκκλησίας ſind, ſo iſt es die Aufgabe aller Chriſten: δουλεύειν δι' ἀγάπης ἀλλήλοις. (Gal. 5, 13.) Auch dieſes δουλεύειν der Chriſten beruht auf einem Mandat, einer vocatio interna; es iſt kein ſelbſterwählter Gottesdienſt. Dies Mandat iſt ihnen in ihrer κλῆσις zum Chriſtentum gegeben worden, und das Gemeinſame dieſer κλῆσις iſt dem Paulus ſo wertvoll, daß er dieſelben Bezeichnungen für die Lebensaufgabe der Apoſtel und aller Chriſten verwendet, daß er auf der breiten Baſis des gemeinchriſtlichen Berufes den apoſtoliſchen Beruf ſich erheben läßt, und dieſen als eine Spezies des gemeinchriſtlichen Genus charakteriſiert (vgl. auch 1 Kor. 12, 7 und 12, 27. 28).

Dieſer apoſtoliſchen Gedankenreihe entſprechend iſt der Sprachgebrauch des Paulus und mit ihm des ganzen Neuen Teſtaments, in welchem die prieſterlichen Funktionen des Alten Teſtaments, alſo die eigentlich kultiſchen Handlungen, für die Neuteſtamentliche Gemeinde und ihre Lebensthätigkeit verwertet werden. Es iſt bemerkenswert, daß das Neue Teſtament die Bezeichnungen für jene prieſterlichen oder kultiſchen Funktionen im Alten Teſtament nicht etwa zur Bezeichnung des neuen Kultus der Chriſtengemeinden gebraucht, ſondern zur Darſtellung des Chriſtenwandels, des geſamten religiöſen und ſittlichen Lebens der Gemeinde Chriſti. Dadurch wird dem chriſtlichen Leben der Gemeinde ſelbſt geradezu ein prieſterlicher Charakter vindiziert, die Gemeinde iſt ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας, εὐπροσδέκτους

τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦν Χριστόν (1 Petr. 2, 5). Das λατρεία der LXX, im Hebräiſchen ſtets עֲבוֹדָה, wird im Alten Teſtament beſonders häufig vom Opferkultus und vom Tempeldienſt überhaupt gebraucht (vgl. auch B. Weiß zu Joh. 16, 2 u. Röm. 9, 4; vgl. Hebr. 8, 8; 9, 9; 10, 2; 13, 10 u. ſ. w.). Für die Chriſtengemeinde beſteht die λατρεία jedoch nicht in irgendwelchen kultiſchen Handlungen der Gemeinde oder einzelner in der Gemeindeverſammlung; ſie beſteht vielmehr darin, daß die Chriſten ihre Leiber als Opfertiere Gott darſtellen (παραστῆσαι) zum lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer (θυσία), wodurch ſie ſich thatſächlich Gott in den Dienſt ſtellen, brauchbar für Gottes Zwecke (Röm. 12, 1 ff.). Ähnlicherweiſe lehrt der Hebräerbrief, daß durch das Blut Chriſti, welcher ſich ſelbſt durch den ewigen Geiſt untadelich Gott geopfert habe, unſere Gewiſſen von toten Werken gereinigt werden, damit unſer ganzes Leben ein λατρεύειν ſei θεῷ ζῶντι (Hebr. 9, 14). Dem Opfer Chriſti für uns ſoll alſo entſprechen unſer (nicht kultiſcher, ſondern) religiöſer und ſittlicher Opferdienſt, welcher alle unſere ſittlichen Lebensäußerungen umfaßt; denn dies Gott wohlgefällige λατρεύειν beſteht, da wir ein unbewegliches Reich empfangen haben, in dem ἔχειν χάριν μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους (Hebr. 12, 28), in der Darbringung der θυσία αἰνέσεως und der εὐποιΐα und der κοινωνία (13, 15 f.). Zu vergleichen iſt die Verklärung der israelitiſchen θρησκεία (Act. 26, 5) in der θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ θεῷ καὶ πατρί der gläubigen Chriſtengemeinde, welche in dem ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου beſteht (Jak. 1, 27). Auf derſelben Linie bewegt ſich der Gebrauch des den levitiſchen und prieſterlichen Heiligtumsdienſt im allgemeineren Sinne bezeichnenden Wortes λειτουργία (λειτουργεῖν, λειτουργός), wodurch die LXX mehr noch als durch λατρεία das hebräiſche עֲבוֹדָה, ſofern dies nicht als Ausdruck für Frondienſt (ἔργον λατρευτόν) ſteht, wiedergeben. Nicht dem ſpezifiſch neuteſtamentlichen Gebrauche des Wortes entſprechend iſt es, wenn Chriſti Prieſter- und Opferdienſt Hebr. 8, 2. 6 in Paralleliſierung mit dem Hoheprieſtertum des Alten Teſtaments durch das Wort λειτουργία (λειτουργός) bezeichnet wird. Auch

iſt es offenbar ein beabſichtigtes altteſtamentliches Sprachkolorit, wenn der Apoſtel Phil. 2, 17 von ſeinem *σπένδεσθαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν* redet, ähnlich Röm. 15, 16. Dagegen als ſpezifiſch neuteſtamentlich erſcheint es, daß das geſamte Gebiet der freithätigen Bruderliebe der Chriſten gegeneinander als *λειτουργία* charakteriſiert wird (Röm. 15, 27. 2 Kor. 9, 12. Phil. 2, 25. 30). Das iſt der „Gottesdienſt", der Dienſt am Heiligtume, der prieſterliche Dienſt, den die Prieſter des Neuen Teſtamentes, d. h. die Chriſten insgeſamt, zu pflegen haben.

Doch welchen Ausdruck hat das Neue Teſtament für den Gemeindekultus? Daß der Gemeindekultus im Neuen Teſtament niemals durch *διακονία* oder *δουλεία* oder dergleichen bezeichnet wird, bedarf keines Wortes; ein Dienſt, der Gott geleiſtet wird oder den Menſchen, iſt der Kultus nach neuteſtamentlicher Anſchauung eben nicht. Neben dem einmal und nur beiläufig vorkommenden Ausdruck *λειτουργεῖν* (*λῆϊτον ἔργον*, munus publicum) für den öffentlichen Kultus der verſammelten Gemeinde (Act. 13, 2) ſteht das einmalige allgemeinere *σέβασμα* (2 Theſſ. 2, 4. Vgl. Act. 17, 23. Röm. 1, 25). Ein beſonderer, ſachlich bezeichnender Terminus für den Gemeindekultus hat ſich im Neuen Teſtament noch nicht gebildet; die Ausdrücke *ἐπισυναγωγή* (Hebr. 10, 25), *συνέρχεσθαι* (1 Kor. 11, 17) u. dgl. werden als völlig genügend angeſehen. Es iſt eben bezeichnend, daß der neuteſtamentliche Gemeindekultus nichts von levitiſchem und aaronitiſchem Weſen an ſich hat. Die Gemeinde ſelbſt iſt die Prieſterſchaft Gottes. Das Opfer, das dieſe Prieſterſchaft darbringt, iſt ſie ſelbſt durch die Hingabe des Glaubens an Gott, durch die Hingabe der Liebe an die Brüder. Der prieſterliche Dienſt iſt nicht auf einzelne Stunden oder einzelne Akte beſchränkt, nicht an den Ort gebunden, das ganze Chriſtenleben iſt ein Gottesdienſt. Der gemeinſame Kultus iſt das gemeinſame Mittel zu dem Zweck, daß die Gemeinde ſich zum Eigentum Gottes erbaue; ſeine Notwendigkeit beruht auf der Natur der Sache, auf dem Bedürfnis der Gemeinde, ſich als Gemeinde Chriſti zu wiſſen und ſich zur Gemeinde Chriſti durch Gottes Wort ſtets neu zu konſtituieren; in

keiner Weiſe beruht die Notwendigkeit des Kultus auf einem den Vorſchriften des Alten Teſtamentes analogen ſtatutariſchen Gottesgebot.

Alles Amt im Neuen Teſtament iſt demnach *διακονία* = Dienſt. Aller Dienſt iſt ein Dienſt Gott und Chriſto geleiſtet, und deckt ſich völlig mit dem Dienſt, der Gemeinde geleiſtet; beides iſt dasſelbe. Nach dem Vorgange Chriſti iſt der apoſtoliſche Dienſt am Evangelium die Species des Genus Dienſt, den alle Chriſten Gott und Chriſto wie der Gemeinde zu leiſten haben. Aller Dienſt beruht auf einem Mandate Gottes, der apoſtoliſche auf der göttlichen Berufung zum Apoſteldienſt, der allgemein chriſtliche auf der göttlichen Berufung zur *σωτηρία*. Die kultiſche *λατρεία* (*λειτουργία*, *θρησκεία*) des Alten Teſtaments hat ihre Erfüllung in dem Glaubenswandel und dem Liebesleben der Chriſtengemeinde. Der Gemeindekultus iſt eine freie Bildung, aus der Natur des Gemeinſchaftsbewußtſeins und des Gemeinſchaftsbedürfniſſes der Chriſtengemeinde geboren. —

Es erſcheint ſehr auffallend, daß Paulus zur Bezeichnung der allgemeinen Chriſtenpflicht nur den ſtarken Ausdruck *δουλεύειν* (*Χριστῷ* und *ἀλλήλοις*) verwendet, nicht den Ausdruck *ὑπηρέτης*, nicht den Ausdruck *διάκονος*, *διακονεῖν*, *διακονία*. Das ausſchließlich perſönliche (bedienende) Verhältnis, welches in *ὑπηρέτης* liegt, muß dem Apoſtel als Bezeichnung der Chriſten insgeſamt in ihrem Verhältnis zu Chriſto als zu perſönlich, als Bezeichnung für das Verhältnis der Chriſten zu einander als mißverſtändlich erſcheinen. Aber weshalb vermeidet es Paulus, das Glaubensleben und das Liebesleben der Chriſten als *διακονία* zu bezeichnen, die Chriſten ſelbſt als *διακονοῦντες Χριστῷ* und *διακονοῦντες ἀλλήλοις*? Nur 1 Petr. 4, 10. 11 ſcheint in den Epiſteln des Neuen Teſtamentes eine Ausnahme zu machen; wir kommen ſpäter auf dieſe Stelle zurück. Um ſo mehr iſt die Zurückhaltung des Apoſtels Paulus bemerkenswert, als der Vorgang Chriſti (Mark. 10. Joh. 12) und die Vorliebe des Apoſtels

für den Ausdruck διάκονος für das Verhältnis des Apostels selbst zu Christo und zu der Gemeinde ihn doch gerade auf diese Bezeichnung auch für das Verhältnis der Christen zu Christo und zu einander führen mußte. Der Grund für diese Erscheinung ist in dem Umstande zu suchen, daß schon sehr früh das Wort διακονεῖν eine besondere Bedeutung gewonnen hatte zur Bezeichnung einer einzelnen Christenpflicht, wodurch es für den allgemeinen Ausdruck des christlichen Lebens untauglich wurde. Gewiß war, um mit Cremer a. a. O. zu reden, die διακονία εἰς τοὺς ἁγίους ein sehr feiner und zarter Ausdruck für die Erweisung barmherziger Liebe gegen die Bedürftigen innerhalb der christlichen Gemeinden (2 Cor. 8, 4; 9, 1. 12. 13. Röm. 15, 25 und andere Stellen. Hebr. 6, 10). Allein der hohe, weite Begriff der διακονία, des διακονεῖν, wurde dadurch beschränkt und verkleinert, nicht mehr anwendbar in seiner ursprünglichen edlen, den religiösen und sittlichen Gehalt des Christenlebens so schön bezeichnenden Bedeutung. Freilich blieb diese διακονία εἰς τοὺς ἁγίους allgemeine Christenpflicht, und alle Christen blieben als solche zu dieser διακονία berufen; jedoch die Übung dieser Pflicht war von einer Reihe rein äußerlicher Verhältnisse abhängig, und die Pflicht blieb nur eine einzelne neben vielen anderen und bezog sich nur auf einzelne Personen in besonderen (bedürftigen) Lebenslagen. Im weiteren Verlaufe der geschichtlichen Entwickelung wurde jener „sehr feine und zarte“ Ausdruck geradezu verhängnisvoll für das ganze christliche Begriffsalphabet. Bei den ökonomischen Zuständen der Christengemeinden wurde es bald selbstverständlich, daß die Übung barmherziger Liebe gegen die Bedürftigen innerhalb der lokalen Gemeinde aus einer gelegentlichen und vorübergehenden eine ständige und bleibende wurde; damit konnte aber diese Übung nicht dem zufälligen und wechselnden Wohlwollen der einzelnen allein überlassen bleiben, sie mußte als Gemeindesache geordnet werden. Die Folge hiervon war, daß die Gemeindethätigkeit der διακονία εἰς τοὺς ἁγίους besonderen von der Gemeinde ernannten Beamten übertragen wurde, und daß diese Gemeindebeamten hinfort den spezifischen Namen der διάκονοι führten. Und wiederum, da diese Gemeindebeamten nur eine einzelne Abteilung der Ökonomie der Gemeinde verwalteten,

war es ſelbſtverſtändlich, daß ſie trotz ihres ſchönen Ehrennamens von den die ganze Ökonomie der Gemeinde verwaltenden Beamten, den ἐπισκόποις, abhängig waren und zu den niederen lokalkirchlichen Beamten gezählt wurden. Damit war die geſamte genuine Anſchauung aus dem Grunde und nicht zu ihrem Vorteil verändert; der Dienſt am Evangelium konnte ſeinen Weſensgehalt nicht mehr in der Bezeichnung διακονία erkennen; für das Chriſtenleben des einzelnen und der Gemeinde war der Ausdruck διακονία durchaus nicht mehr zutreffend; die große einigende Macht, welche alle Glieder der Gemeinde vom höchſten Apoſtel bis zum geringſten Sklaven unter dem Begriff des διακονεῖν zuſammenhielt, ſank dahin, und die kirchlichen wie die religiöſen und ſittlichen Verhältniſſe gewannen eine von der früheren Zeit gänzlich verſchiedene Phyſiognomie.

Innerhalb des Neuen Teſtamentes haben wir nur die erſten Anfänge dieſer Entwickelung. Der Apoſtel Paulus iſt nicht gewillt, die vornehme Phoebe, dieſe προστάτις πολλῶν (patrona multorum, Vlg.), zu beleidigen, wenn er ſie um ihrer Liebesarbeit willen als eine διάκονος der Gemeinde zu Kenchreae einführt (Röm. 16, 1 f.); ein Mandat anderer Art als das in der vocatio interna gegebene hatte ſie ſelbſtverſtändlich nicht. Der gemeindeamtliche Name der διάκονοι begegnet uns neben dem der ἐπίσκοποι an dem Anfang des Philipperbriefes (1, 1), aber es iſt eine hohe und dankbare Auszeichnung, daß Paulus ſie beſonders mit den Epiſkopen nennt. Ebenſo iſt es eine Auszeichnung, daß 1 Petr. 4, 11 neben den λαλῶν λογία θεοῦ der διακονῶν (ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός) geſtellt wird und beide nur als eine Spezialiſierung der nach dem empfangenen χάρισμα διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ V. 10 erſcheinen; denn daß nicht von den Gemeindegliedern im allgemeinen, ſondern von Amtsträgern die Rede iſt, dürfte nicht zweifelhaft ſein. Näher gehen die Paſtoralbriefe auf die Klaſſe der Gemeindebeamten, die διάκονοι, ein, indem die Qualifikationen derſelben 1 Tim. 3 beſchrieben werden. Sie nehmen dort offenbar eine beſcheidene Stellung ein; allein es iſt hervorzuheben, daß dieſelben Paſtoralbriefe in feierlicher Weiſe von der eignen διακονία des Apoſtels, von ſeinem apoſtoliſchen Amte, in das Gott ihn geſetzt, reden (1 Tim. 1, 12),

daß ſie auch den Timotheus einen *διάκονον Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1 Tim. 4, 6) und deſſen Amt eine *διακονία* nennen (2 Tim. 4, 5). Man ſieht, der *διάκονος* Jeſus Chriſtus wirft noch ſeine Strahlen auf das *διακονεῖν*, und es iſt noch eine hohe geiſtliche Ehre, ein *διάκονος* der Gemeinde zu ſein.

Auch in der nachapoſtoliſchen Zeit, deren Zeugen vor allem die Patres apostolici ſind, fehlt es keineswegs an Erſcheinungen, welche uns wie Nachklänge der hohen Gedanken des Herrn und ſeines Apoſtels Paulus über die *διακονία* anmuten. Wir rechnen dahin einmal die Thatſache, daß im I. Clemens Rom. ad Corinth. c. XLII zwiſchen Epiſkopen und Diakonen keinerlei Unterſchied hinſichtlich ihrer geiſtlichen Würde hervortritt [1]); ſodann den Umſtand, daß das Amt auch der Epiſkopen mit dem Ausdruck *διακονία* bezeichnet wird. So beſchreibt es Ignatius ad Philad. I, 1 — ich citiere nach der großen Ausgabe der Patr. Apost. von v. Gebhardt, Harnack und Zahn 1876 ff. — als *διακονίαν εἰς τὸ κοινὸν ἀνήκουσαν*, und derſelbe Autor nennt ad Trall. II, 3 *διακόνους* eos, qui sacramentorum Christi sunt ministri (Th. Zahn z. d. St.) und kennzeichnet dieſelben als *ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέτας* (hier das bei Paulus vermißte Wort). Allein das werden bei dem hohen hierarchiſchen Selbſtbewußtſein, von dem andere Ausſprüche, die wir bald hernach verwerten werden, Zeugnis geben, nicht viel mehr als Ausdrücke vornehmer Beſcheidenheit ſein; wird doch ſelbſt noch in den Const. Apost. (ed. P. A. de Lagarde 1863) II, 26 der Epiſkop, obgleich er den blasphemiſchen Namen eines *ἐπίγειος θεὸς μετὰ θεὸν* bereits führt, in Reminiscenz an die *ὑπηρέται τοῦ λόγου* [ministri sermonis Vlg.] Luk. 1, 2 und an die *διακονία τοῦ λόγου* [ministerium verbi Vlg.] Act. 6, 4, *λόγου διάκονος* genannt. Ein reinerer Nachglanz der Herrlichkeit des *διακονεῖν*, welche Chriſtus

1) L. c. § 4. 5: „*Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν· καὶ τοῦτο οὐ καινῶς· ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων, οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή· Καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.*“

demſelben gegeben hat, iſt darin zu ſehen, daß Polycarp ad Philipp. V, 2 die amtlichen Gemeindediakonen mit den Worten ermahnt: *πορευόμενοι κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου, ὃς ἐγένετο διάκονος πάντων*; daß Ignatius ad Magn. VI, 1 ſeine Liebe zu den amtlichen Gemeindediakonen mit den Worten ausſpricht: *τῶν διακόνων τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων*, und dieſen Ausdruck ſchön motiviert: *πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη*; daß derſelbe Ignatius nach dem Vorgange des Apoſtels Paulus, welcher Kol. 4, 7 den Tychicus *πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ* nennt, die amtlichen Gemeindediakonen, und nur dieſe, nicht die Epiſkopen, nicht die Presbyter als *συνδούλους μου* bezeichnet (ad Smyrn. XII, 2; ad Ephes. II, 1; ad Magnes. II; ad Philad. IV; vgl. auch ad Smyrn. X; ad Philad. XI).

Allein zweierlei iſt hierbei nicht zu überſehen. Erſtens, daß dieſe Liebeserklärungen und Ehrenbezeugungen ausſchließlich den amtlichen Gemeindediakonen gelten, nicht etwa auch dem Liebesleben gläubiger Chriſten, wo immer es ſich finde. Der Gedanke iſt bereits unvollziehbar, daß es allgemeiner Chriſtenberuf ſei, *πορεύεσθαι κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου ὃς ἐγένετο διάκονος πάντων*, und die lebendige Beziehung der amtlichen Thätigkeit zu dem Geiſtesleben der Gemeinde, der Spezies zum Genus, tritt nirgends mehr hervor. Sodann aber auch, daß jene Ehrenbezeugungen nicht etwa abhängig gemacht werden von der Art und Weiſe, wie die Diakonen ihr Amt führen, nicht von der Nachfolge Chriſti, in welcher ſie ihre Arbeit verrichten, — ſie gelten vielmehr dem Stande der amtlichen Gemeindediakonen als ſolchem, den Mitgliedern dieſes Standes, weil ſie demſelben eben angehören. Eine Hierarchie erhebt ſich bereits über die Gemeinde mit göttlichem Anſehen. Selbſt die Diakonen nehmen an dieſer hierarchiſchen Würde teil, wie viel mehr die höheren Würden der Presbyter und Epiſkopen. Dieſer Hierarchie gegenüber bleibt der Gemeinde nur die eine Pflicht des unterthänigen Gehorſams. So wird Ignat. ad Magn. VI, 1 der Epiſkop der der Gemeinde Vorſitzende genannt *εἰς τύπον θεοῦ*, die Presbyter *εἰς τύπον*

συνεδρίου τῶν ἀποστόλων. Ad Trall. III, 1 ermahnt Ignatius alle Gemeindeglieder, ſie ſollten die Diakonen ſcheuen *ὡς Ἰησοῦν Χριστόν*, den Epiſkopen *ὄντα τύπον τοῦ πατρός*, das Presbyterium *ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων.* Von dem Vorhandenſein dieſer Hierarchie wird das Vorhandenſein der Kirche abhängig gemacht, denn *χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.* Dahin gehört der Ausſpruch in demſelben Briefe II, 1 sq.: die Gemeinde ſolle dem Epiſkopen unterthan ſein *ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ. ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν πράσσειν ὑμᾶς*, dem Presbyterium *ὡς τοῖς ἀποστόλοις Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Dahin auch das Wort des Polycarp ad Philipp. V, 3, welches der Gemeinde gilt: *ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ*, und Ignatius ad Eph. V heißt es: *σπουδάσωμεν οὖν μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν θεῷ ὑποτασσόμενοι.*

Die Erhabenheit der Hierarchie über die Gemeinde und die Pflicht der Unterwürfigkeit der Gemeinde wird im beſonderen noch begründet durch die Einheit der Gemeinde, deren einheitliche Repräſentation das hierarchiſche Kollegium des Epiſkopen, der Presbyter und der Diakonen ſei. Die Scheidung von dem Epiſkopen und den Ordnungen (*διατάγματα*) der Apoſtel wird von Ignat. ad Trall. VII, 1 mit der Scheidung von dem Gott Jeſus Chriſtus gleichgeſetzt, und es ſteht dem Ignatius feſt, daß die Wahrheit: *ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν* dasſelbe ſei mit der Wahrheit: daß *ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.* In der Epiſtel ad Smyrn. VIII, 1; ad Magnes. VII ermahnt er die Gemeinde, ſie alle ſollten dem Epiſkopen folgen *ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί* — der Vergleich wurde ſpäter verhängnisvoll für die Diakonen —, dem Presbyterium *ὡς τοῖς ἀποστόλοις*, die Diakonen aber ſollten ſie ſcheuen *ὡς θεοῦ ἐντολήν.* Allen voran iſt es der Brief des Ignat. ad Philad., welcher unabläſſig die Einheit der Kirche, der Gemeinde, hervorhebt, und dieſe Einheit der Gemeinde ſowohl für die Monarchie des Epiſkopats und für die Einheit der Hier-

archie, als auch für die Notwendigkeit der Unterwürfigkeit der Gemeinde unter die Hierarchie verwertet. Sogleich in der Überſchrift des Briefes wird das *αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* eine *χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος* genannt, indem hinzugefügt wird *ἐὰν ἐν ἑνὶ ὦσιν σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις*. In III. 2 wird die zweifelhafte Behauptung aufgeſtellt: *ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσὶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν* (ad Smyrn. IX: *ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει*). In IV wird die Einheit der Euchariſtie durch die Einheit des Blutes Jeſu Chriſti, durch die Einheit des Kelches zur Vereinigung mit ſeinem Blute, durch die Einheit des Altars und die Einheit des Epiſkopen *ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις* begründet (vgl. auch VII, 1).

In der Rangordnung innerhalb der Hierarchie nehmen die Diakonen ſtets die dritte Stelle ein; über ihnen ſteht das Presbyterium, über dieſem in weitem Abſtand der Epiſkop; gleichwohl ſind die Diakonen unmittelbar dem Epiſkopen adjungiert, weshalb ſie auch — Justin M. Apol. I, 67 bemerken wir den Anfang davon, indem die Diakonen den in der Verſammlung nicht anweſenden Gemeindegliedern die heilige Speiſe ins Haus bringen — dem Epiſkopen bei der Euchariſtie aſſiſtieren. Daher denn auch trotz ihrer niederen Stellung der ehrenvolle Vorzug, welcher den Diakonen eingeräumt wird. Der Epiſkop freilich iſt ſtändig *τύπος τοῦ πατρός*; aber während das Presbyterium gewöhnlich dem Kollegium der Apoſtel gleichgeſetzt wird, werden die Diakonen dem Herrn Jeſus Chriſtus verglichen. Dem Ignatius und dem Polycarp iſt es wohl kein leeres Spiel mit Worten, daß den Diakonen die *διακονία Ἰησοῦ Χριστοῦ* anvertraut ſei; um Chriſti willen, dieſes *διάκονος πάντων*, werden die, welche amtlich dieſelbe Bezeichnung führen, in Ehren gehalten. Allein die Paralleliſierung der Diakonen mit Chriſto um der *διακονία* willen hindert den Ignatius nicht, in dem Briefe ad Magnes. II von dem **Diakon** Zotion zu fordern, er ſolle dem Epiſkopen unterthänig ſein *ὡς χάριτι θεοῦ* und dem Presbyterium *ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Jedoch ein bedenkliches Licht

fällt auf die Vergleichung der Diakonen mit Chriſto dadurch, daß, während Ignatius (ad Philad. Überſchrift und III, 2; ad Smyrn. IX) mit ſtarken Worten der Gemeinde die völlige Unterwürfigkeit unter die Hierarchie zur Pflicht und ihre Seligkeit von dieſer Unterwürfigkeit abhängig macht, von demſelben Ignatius (ad Smyrn. VIII, 1; ad Magnes. VII) dem Gehorſam der Gemeinde gegen den Epiſkopen der Gehorſam Jeſu Chriſti gegen den Vater als Vorbild geſtellt wird. Sollte dieſer Gedanke ſich auch auf die Vergleichung der Diakonen mit Jeſus Chriſtus und auf ihr Verhältnis zum Epiſkopen, dieſem *τύπος τοῦ πατρός*, geltend gemacht haben? Sollte das urſprüngliche tertium comparationis der Diakonen und Jeſu Chriſti, welches eben in der *διακονία* lag, ſich verſchoben haben zu dem tertium comparationis der Unterwürfigkeit, des unbedingten Gehorſams der Diakonen gegen den Epiſkopen, wie Chriſtus dem Vater gehorſam war? Es iſt nicht einzuſehen, was die Epiſkopen bewogen haben ſollte, ihren Anſpruch auf unbedingte Unterwürfigkeit der Gemeinde nach dem Vorbild Chriſti auch auf die niederen, von der Sakramentsſpendung ausgeſchloſſenen Stufen der Hierarchie nicht zu übertragen. Vielleicht iſt's nur zufällig, daß ein derartiger Ausdruck in den apoſtoliſchen Vätern fehlt. In der bereits oben citierten Stelle der Const. apost. II, 26 wird dagegen die abſolute Unterwürfigkeit und Unſelbſtändigkeit des Diakonen dem Biſchof gegenüber in geradezu frivoler Weiſe mit dem Satz begründet: der Epiſkop ſei *ἐπίγειος θεὸς μετὰ θεόν* (*μεσίτης θεοῦ καὶ ὑμῶν. οὗτος μετὰ θεὸν πατὴρ ὑμῖν, δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἀναγέννησας ὑμᾶς εἰς υἱοθεσίαν*), der Diakon verhalte ſich zu ihm *καθάπερ αἱ δυνάμεις τῷ θεῷ*, er ſolle dem Epiſkopen *λειτουργεῖν* untadelich in allen Dingen, *ὡς Χριστὸς ποιῶν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, τὰ ἀρεστὰ ποιεῖ τῷ πατρὶ πάντοτε*. Nüchtern und nackt, ohne jede religiöſe Begründung ſtellt das Konzil von Nicaea Canon XVIII den Sachverhalt mit den Worten dar: *ἐμμένωσαν οἱ διάκονοι τοῖς ἰδίοις μέτροις, εἰδότες ὅτι τοῦ μὲν ἐπισκόπου ὑπηρέται εἰσίν*.

Die allmähliche Veränderung der Begriffe im Sprachgebrauch, welche bereits innerhalb des Neuen Teſtaments und hier bereits in

den Schriften zweifellos pauliniſchen Urſprungs ihren Anfang genommen, ſehen wir in der nachapoſtoliſchen Zeit unter die Einwirkung einer Macht geſtellt, welche jede Rückbildung des Sprachgebrauches in die urſprünglichen Grenzen und der Begriffe zu ihrer urſprünglichen Lauterkeit, Weite und ethiſchen Tiefe unmöglich machte. Dieſe Macht iſt die Idee der Hierarchie und die Überzeugung von ihrer Exiſtenz divino jure. Namentlich in den Ignatianiſchen Briefen iſt eine tiefe Kluft bereits aufgethan zwiſchen dem Klerus und den Laien; dort ein unbedingter Herrſchaftsanſpruch, hier nur die Pflicht des Gehorſams; dort eine Würde, welche lediglich in Gott ſelbſt, in Chriſto, in den von Chriſto erwählten Apoſteln ein Analogon hat und eine irdiſche Abſchattung himmliſcher Verhältniſſe bildet, hier eine Unterwürfigkeit, deren Unterlaſſen Rebellion wider Gott bedeutet. Zu ſolchem religiöſen Anſpruch der Hierarchie kam bald genug eine kirchenpolitiſche Begründung. Durch den Kampf wider die Gnoſis und deren ſchroffe Scheidung und feindſelige Gegenüberſtellung altteſtamentlichen Weſens und des Chriſtentums wird theoretiſch „das Alte Teſtament bewußter und befeſtigter Beſitz in der Kirche, und als infolge der Einbürgerung des Chriſtentums in der Welt das Bedürfnis nach Ordnungen, nach feſten Regeln und ſtatutariſchen Beſtimmungen als ein unabweisbares auftrat, mußte es nahe liegen, das Alte Teſtament als den heiligen Codex für ſolche Beſtimmungen auszubeuten“ [1]). Und es wurde ausgebeutet. Auch das Altteſtamentliche Prieſter- und Levitentum wurde durchaus vorbildlich für die hierarchiſche Entwickelung der Kirche, und die Const. apost. ſind der Beweis, wie weit bereits im 3. und 4. Jahrhundert dies Vorbild gewirkt hatte, nämlich ſo weit, daß eine Überbietung desſelben kaum mehr möglich ſchien. Je mehr das Anſehen der Hierarchie geſteigert wurde, deſto mehr wurde das Laientum und ſeine Lebensbethätigung in der allgemeinen Schätzung heruntergedrückt, und was durch die Entwickelung des hierarchiſchen Amtsbegriffes angebahnt war, es wurde vollendet durch die unevangeliſche Überſchätzung des Mönchtums und ſeiner welt-

1) Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeſchichte[1] 1886. Bd. I, S. 219.

flüchtigen Askeſe. Doch ſchon bevor von einer Beeinfluſſung des chriſtlichen Urteils ſeitens des Anachoreten- und Mönchtums die Rede ſein konnte, trat ein Faktor in den Entwickelungsgang der Kirche ein, welcher die begonnene von der geraden Bahn abweichende Richtung der kirchlichen Anſchauung in bedenklicher Weiſe fördern mußte. Schon bald nach der Überwindung und Ausſtoßung des Montanismus beginnt die ſpäter im Mönchtum verherrlichte neue Moral; der von dem Montanismus aufgerichtete Gegenſatz zwiſchen Pneumatikern und Pſychikern wurde verworfen, aber dafür innerhalb der Kirche ſelbſt ein Gegenſatz von vollkommnen und unvollkommnen Chriſten geltend gemacht [1]). Die Aufſtellung einer doppelten Ethik, die fortſchreitende Ermäßigung der ſittlichen Anforderung an die Maſſe der Chriſten, welche ihre Chriſtenpflicht ſchließlich erfüllen, wenn ſie an den kirchlichen Cärimonieen teilnehmen, die Steigerung der ſittlichen Anſprüche an einzelne, welche vollkommne Chriſten ſein wollen, iſt die zweifelhafte Siegesfrucht, welche der Kirche nach Niederwerfung des Montanismus reifte. Origenes und Cyprian ſind es [2]), welche in erſter Linie die Eheloſigkeit als Bedingung der Vollkommenheit empfehlen, und damit werden ſpäter der Klerus und die Mönche von vornherein als die Vollkommnen erklärt. Die Eheloſigkeit zieht die Beſitzloſigkeit, die Entäußerung des Beſitzes zugunſten der Kirche und der Armen, nach ſich — auch das läuft auf eine Verherrlichung des Klerus und der Mönche hinaus — und Gebet und Almoſen ſind für die Laien die Dinge, welche die Seligkeit verdienen. Denn das ſind die Dinge, wodurch die Chriſten, welche vollkommen werden wollen, bei Gott ſich ein Verdienſt erwerben; es ſind einzelne Werke, einzelne Übungen, das einheitliche Ganze des Chriſtenlebens iſt zerſplittert, und ſtatt der Liebe, welche ſucht, was des andern iſt, kommt die Spekulation auf den eigenen jenſeitigen Vorteil auf, den man durch einzelne Werke erringt. Vielleicht iſt's eine Reminiszenz an die Neuteſtamentliche *διακονία εἰς τοὺς ἁγίους*, daß bei den griechiſchen Schriftſtellern

1) Vgl. G. Uhlhorn, Die chriſtl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche 1882, S. 200 ff.

2) Nachweiſe bei Uhlhorn a. a. O. S. 406.

der altkatholiſchen und mittelalterlichen Kirche mit *διακονία* die spiritualia vel etiam corporalia officia, um mit du Cange s. v. zu reden, bezeichnet werden, quae fidelibus praestantur.

Scheint in dieſer vereinzelten Beziehung die hohe apoſtoliſche Anſchauung davon feſtgehalten, daß aller Dienſt, der Gott gethan wird, zuſammenzufallen hat mit dem Dienſt, welcher den Brüdern geleiſtet wird — ein bloßer Schein, weil die ſelbſtloſe Liebe fehlt —, ſo giebt es ſeit dem Aufkommen des Mönchtums einen noch höheren Gottesdienſt, welcher keinerlei Beziehung hat zu der den Brüdern dienenden Liebesthätigkeit. Dieſer Dienſt beſteht in der Kontemplation und Mortifikation, im Faſten und Beten, und wie es bezeichnend iſt, daß nach dem Sprachgebrauch der griechiſchen Kirchenſchriftſteller mit dem Worte *διακονία* neben dem oben notierten Inhalt des Begriffs im beſonderen die ministeria bezeichnet werden, wie du Cange mitteilt, quibus occupabantur Monachi ac iis imcumbebant, ſo iſt es aus demſelben Ideenkreiſe gefloſſen, daß die ſporadiſche Teilnahme an der Kontemplation, am Gebet, am Kultus der Kirche ebenfalls als Dienſt Gott gethan gewertet wurde [1]). Freilich *διάκονοι* oder ministri oder servi Dei wurden dadurch die Laien nicht, nur ihre einzelnen Werke dienten Gott; der Name blieb ein Standesname, dem Klerus vorbehalten. Auch Biſchöfe unterſchreiben ſich freilich im Mittelalter gern Ministri humiles, sanctae Ecclesiae Ministri; mit demſelben Namen, auch Ministri Altaris, ecclesiastici, werden die Prieſter benannt, obgleich im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Name gern auf die Clerici inferioris ordinis abgelagert wird.

Aus der mittelalterlichen Überſchätzung des Kultus und der Teilnahme am Kultus endlich iſt es zu erklären, daß, da der Kultus, der Gottesdienſt in der Meſſe ſeinen eigentümlichen Ausdruck fand, die Meſſe ſelbſt, nicht etwa die Obliegenheit des Prieſters, Meſſe zu halten, als ministerium Dei oder divinum, im Altdeutſchen in Feſthaltung der urſprünglichen Identität an Amt und Dienſt, mit

1) Die ſcharfen Rügen und Klagen Luthers darüber hat Grünberg („Die reformatoriſchen Anſichten und Beſtrebungen Luthers und Zwinglis in bezug auf den Gottesdienſt.“ Th. Stud. u. Krit. 1888, 3. Hft., S. 410—412) zuſammengeſtellt.

dem Namen „Amt“ bezeichnet wurde und noch heute so bezeichnet wird. Aus dem M.-H.-D. mögen zu Belegen dienen die „Altdeutschen Predigten“, welche Anton E. Schönbach (Graz 1886) Bd. I aus dem 13. und 14. Jahrhundert herausgegeben hat. S. 24 wird das Wort ignis semper ardebit in altari allegorisch auf das kirchliche Leben gedeutet; das erste brennende Holz sei daz gotes wort der heiligen lere, das zweite das gut bilde heiligen lebens, das dritte daz ammacht des heiligen gotes dinest, d. h. der Meßkultus, ebenso S. 52, Zeile 27; amacht S. 76, Zeile 6; ambacht S. 299, Zeile 9. Wir vermuten, daß wir es hier mit jener sprachlichen Übergangszeit zu thun haben, in welcher das Wort ambacht u. s. w. aus der allgemeinen Bedeutung = gotes dinest = Erfüllung der kirchlichen Pflichten die speziellere Bedeutung = Messe gewann. Dies ist daraus zu schließen, daß S. 78, Zeile 7 auch die Pflichten der Laien gegen Gott, welchen die Pflichten gegen die Engel und gegen uns selbst zur Seite gestellt werden, mit dem Ausdruck daz ammacht bezeichnet werden: ere in (nämlich Gott) in dinem ammachte . . . als in der metten und messe und mit dinen almûsen. Auch Luther kennt die Messe unter diesem Namen; er erzählt in der Predigt über die Epistel von den heiligen Engeln 1544 [1]), daß „der Teuffel einest in der Kirchen unter dem Hauffen und bei dem ‚Ampt der Messe‘ gewesen“ sei; in der Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes 1526 [2]) überschreibt er einen Abschnitt: „Darnach folget das Ampt und Dermunge“ (consecratio); und in der Schrift: „die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi in der Kirche einträchtiglich gebraucht“ 1538 [3]) heißt es: „Wollen am Ende auch den Nicänischen Glauben . . . zu diesen dreien Symbolis setzen, welcher alle Sonntag im Ampt gesungen wird.“

Selbstverständlich fehlt in der vorreformatorischen Kirche der Begriff des Amtes in der Bedeutung der Obliegenheiten nicht, welche jedem Beauftragten zur Pflicht gemacht sind; wie man vom Amt

1) A. a. O. 17, 223.
2) A. a. O. 22, 241.
3) A. a. O. 23, 251 ff.

des Ratsherrn ſprach, ſoauch vom Amt des Prieſters u. ſ. w. Aber den Ausdruck, den wir ſuchen, „geiſtliches Amt“ findet man in der vorreformatoriſchen Zeit nicht. Derſelbe konnte auch der Natur der Sache nach nicht wohl aufkommen; denn diejenigen, welche mit dem Namen „Geiſtliche“ bezeichnet wurden, waren vorzugsweiſe die Mönche, welchen jedes kirchliche „Amt“ ja fehlte, dann die Kleriker, welche den Namen des „geiſtlichen“ Amtes nicht auf ſich allein beziehen konnten, während das „geiſtliche Leben“, der „geiſtliche Stand“ Kleriker und Mönche umfaßte.

Man muß ſich die degenerierende Entwickelung des in Rede ſtehenden Sprachgebrauchs während mehr als eines Jahrtauſends vergegenwärtigen, um die evangeliſche Kraft der Reformation, wie ſie allen voran in Luther lebte, zu verſtehen, der einer ſolchen Tradition, welche nicht nur die Hierarchie und die Kloſterleute, welche die Geſamtanſchauung des Volkes durchfeucht hatte, mit der Originalſprache evangeliſchen Glaubens und Denkens gegenübertrat.

III.

1) Gottesdienſt.

a. Der „rechte“ und allgemeine Gottesdienſt[1]).

Mit großer Entſchiedenheit macht Luther vor allem es geltend, daß, ganz im Sinne Jeſu und des Apoſtels Paulus, ja des ganzen Neuen Teſtaments, ein jeder Chriſt ein Diener Gottes, daß das geſamte echte Chriſtenleben Gottesdienſt ſei. „Wer und wo und wenn jemand glaubet, der iſt Gottis Diener, er ſei zu Sinai oder zu Babylon, er ſei ein Heid oder Jude“, verkündet Luther keck im Jahre 1521[2]). Er verwahrt ſich ernſtlich dagegen, die Würde des Dieners Gottes auf den Klerus zu beſchränken: „Die Geiſtlichen, Pfaffen und Mönche nennen ſich, werden auch dafür gehalten, daß ſie Gottes Diener ſind, und niemand ein Chriſt ſei, der nicht glaubet, wie ſie glau-

1) Vgl. auch J. Gottſchick, Luthers Anſchauungen vom chriſtl. Gottesdienſt. Gießen 1887. S. 4—11.

2) Auslegung des 67. (68.) Pſalms von dem Oſtertag, Himmelfahrt und Pfingſttag (A. a. O. 39, 178 ff. 187).

ben, ſo doch niemand weniger Chriſten und Gottes Volk iſt, denn eben die ſich unter ihnen alſo aufwerfen und rühmen“ [1]). „Gottesdienſt iſt nicht geiſtlicher Stand, er hat auch nichts davon geboten . . . Gottesdienſt iſt nichts anderes, denn ſeine Gebote halten“ [2]). „Keinen beſſern Unterſcheid mag man hierinnen haben, denn Gottes Wort; welcher Gottesdienſt darinnen gelehret wird, das muß freilich der rechte Gottesdienſt ſein; welcher aber neben und außer Gottes Wort aufgerichtet iſt, als durch Menſchen erfunden, das muß gewißlich der falſch ſcheinende Herodesdienſt ſein. Nun iſt Gottes Dienſt nirgend denn in ſeinen Geboten verfaßt. Denn ohne Zweifel dient der Gott allein, der ſeine Gebote hält, gleichwie ein Knecht im Hauſe wird genannt, daß er ſeinem Herrn diene, wenn er thut und wartet, was ihm ſein Herr heißet: wenn er aber das nicht thut, ob er ſonſt der ganzen Stadt Willen thät, heißt es doch nicht ſeinem Herrn dienen. Alſo, wer Gottes Gebot nicht thut, dient nicht Gott, wenn er gleich aller Menſchen Lehre und Gebote hielte. So ſtehet nun Gottes Dienſt darin, daß du Gott erkenneſt, ehreſt, liebeſt von ganzem Herzen, alle deine Treue und Zuverſicht auf ihn ſetzeſt, an ſeiner Güte nimmer zweifelſt, weder im Leben noch Sterben, weder in Sünden noch Wohlthun, wie das erſte Gebot lehret, zu welchem allein durch Chriſti Verdienſt und Blut wir gelangen mögen, der uns ſolches Herz erworben hat und giebt, wenn wir ſein Wort hören und glauben, und die Natur mag ein ſolch Herz nicht haben von ihr ſelbſt. Siehe, das iſt der Hauptgottesdienſt“ (vgl. unten über den „inwendigen“ Gottesdienſt) „und das höchſte Stück, den

---

1) Predigt am 14. p. Trin. über Luk. 17, 11—19. A. a. O. 14, 39 ff.

2) Predigt am Tage der heiligen drei Könige über Matth. 2, 1—12; a. a. O. 10, 313 ff. 380. — Vgl. Zwingli: „Der hirt“: „. . . dann ſy lutend dahin, daß der menſch khein gröſſeren gottsdienſt nit thun mag, denn dem einigen wort gottes ungeändert nachgan...“ (Huldreich Zwinglis Werke von Schuler und Schultheß I, 646). Auch vgl. Zwingli's Lehre vom geiſtlichen Amte. Im Umriss dargeſtellt von Dr. theol. Aug. Baur. (In der Ztſchr. fur prakt. Theol. von Bassermann und Ehlers. X. Jahrgang. Heft 3 (1888), S. 193 ff.)

wir nennen einen aufrichtigen chriſtlichen Glauben und Liebe zu Gott durch Chriſtum. Alſo wird das erſte Gebot an uns durch Chriſti Blut erfüllet und Gott recht gründlich gedienet“ [1]). Nachdem dann Luther den ganzen Dekalog in ähnlicher Weiſe durchgenommen hat, fährt er fort (S. 412): „Siehe, das ſind die Stücke göttliches grundguten Dienſts; den fordert er von dir und ſonſt keinen; was du darüber thuſt, das achtet er nicht. Es iſt auch klar und leichte genug zu verſtehen bei jedermann. Nun ſiehſt du, daß der rechte Gottesdienſt muß allen Ständen, allen Menſchen gemein ſein, und nur dieſer einige in Gottes Volk erfunden werden. Und wo ein andrer Gottesdienſt erfunden wird, der muß gewißlich falſch und verführiſch ſein; als da iſt, der nicht gemein ſein will, ſondern hält ſich in etlichen ſonderlichen Ständen und Menſchen.“

Beſonders wichtig iſt es, wie Luther den uns von Gott angewieſenen irdiſchen Beruf als das Feld anſieht und hervorhebt, in welchem wir unſern Gottesdienſt zu vollbringen haben. „Wer ſolch Gottes Wort fleißig höret“, predigt Luther 1534 [2]), „der hat zwei große Vortheil, zu welchen man ohn das Wort nimmermehr kann kommen. Der erſte iſt, daß man lernet Gottes Willen erkennen, wie er gegen uns geſinnt ſey, und was er mit uns nach dieſem Leben machen wolle. Solches iſt unmöglich, daß es ein Menſch außer Gottes Wort könne wiſſen.... Der andere iſt, daß wir auch daraus lernen, wie unſer äußerlich Leben, Stand und Weſen, in Gottes Wort gefaſſet und durch das Wort geheiliget, ein rechter Gottesdienſt ſey, da Gott ein Wohlgefallen an habe. Daß es nicht vonnöthen iſt, wer Gott will dienen, daß er des äußerlichen Lebens halben etwas ſonderlichs anfahe, wie die Mönche gethan haben. Er bleibe bei ſeinem Beruf, thue was ſeine Obrigkeit, ſein Amt und Stand erfordert und haben will. Das

1) A. a. O. S. 410 f.

2) Erſte Predigt am 5. p. Trin. über Luk. 5, 1—11 (nach Dietrich) a. a. O. 4, 300; vgl. dritte Predigt an demſelben Sonntag über denſelben Text (nach Rörer) 1532 (S. 329); vierte Predigt (nach Rörer) 1534 (S. 336).

heißt Gott recht gedienet und geschieht ihm ein sonderlich Wohlgefallen daran, wird auch Glück und Heil dazu geben. Das ist eine nöthige Lehre, da sehr viel an gelegen ist, daß wir unsern Beruf in Gottes Wort fassen, und ein jeder deß gewiß sei, daß alles, was er thut und läßt, in Gottes Namen und aus Gottes Befehl gethan und gelassen sey."

Damit unser ganzes Leben ein Gottesdienst sei, ist zweierlei nötig: hören, was Gott sagt, und dasselbe gerne und mit Fleiß thun [1]). Die besonderen Aufgaben aber, in deren Erfüllung wir Gottes Willen zu thun haben, sind in unserem irdischen Berufe uns gegeben „Darum soll man die jungen Herzen gewöhnen, daß sie Gottes Wort und Befehl in ihrem Stande und Berufe groß achten, und Gott in seinem Worte fürchten lernen, daß sie wissen, was das heiße: Gott dienen, nämlich Gottes Wort und Befehl gehorsam sein, daß ein jeglicher sein befohlen Amt treulich und fleißig ausrichte und seinen Nächsten liebe" (S. 105). „Denn niemand so gering ist, der dieß schöne Wort Gott dienen nicht vollbringen könnte" (S. 98) [2]). „Denn Gott hat sich deß so angenommen, was wir in unserm Beruf auf Erden thun nach seinem Wort und Befehl, das will er dafür nehmen, als sei es ihm selbst im Himmel gethan" (S. 102), — und dann folgt jene bekannte schöne Ausführung von dem Schmucke der Magd, wenn sie in ihrem Amte und Beruf hergehet, wartet der Kinder, der Küche, des Hauses, und thut, was ihr zu thun befohlen ist, oder wenn ein Knecht Mist hinausfährt auf den Acker und seines Berufes wartet. Ähnlich spricht Luther sich in einer andern Predigt desselben Jahres aus [3]): „Wer aber Gott will

1) Zweite Predigt am 15. p. Trin. über Matth. 6, 24—34 (nach Rörer) vom Jahre 1534 (a. a. O. 5, 97 f. 99. 102—105).

2) Vgl. die Predigt am 8. p. Trin. über Matth. 7, 15—23 (a. a. O. 13, 181 ff. 187): „Nun, wenn ich spreche: Was ist Gottesdienst? so würden sie sagen: Lieber Herr, es ist Glocken läuten, Kerzen brennen, ein schönes Meßgewand anziehen und dergleichen Affenspiel mehr. Ja, spreche ich, ihr habt es wohl getroffen. Ich meinte aber, Vater und Mutter ehren und Gottes Gebot halten, das wäre Gott dienen."

3) Am Sonntag Invocavit über Matth. 4, 1—11 (nach Dietrich) a. a. O. 2, 131 ff. 139.

dienen, der thue, was Gott in seinem Wort befohlen hat. Bist du ein Kind, so ehre deinen Vater und Mutter. Bist du Magd oder Knecht, so sey in deinem Dienst gehorsam und treu. Bist du Herr oder Frau, so ärgere dein Gesinde nicht mit Worten und Werken, sondern thue, was dir wohl anstehet und halte sie auch zur Furcht Gottes, das heißt alsdann Gott und seinem Wort und nicht der Person gedienet. Denn da ist sein Wort, das solches befiehlt und haben will. Man heiße es nun vor der Welt, wie man wolle, daß es Herren oder Frauen, Vater oder Mutter, Nachbarn oder Kindern gedienet sei, so ist's doch ein rechter Gottesdienst.“ Ebenso in dem kräftigen Ausspruch [1]): „Siehe nur auf einen Menschen, der an Christum glaubet und gottesfürchtig ist, und frage nicht danach, ob er Schneider oder Schuster, Bauer oder Bürger, Edel oder Unedel sey. Glaubet er an Christum und ist gottesfürchtig und dienet seinem Nächsten, so ist er ein lebendiger Heiliger und hält sich nach dem größesten Gebot und thut das höheste und beste Werk.“

Vielleicht ist es einem weitverbreiteten Mißverstand gegenüber nützlich, ausdrücklich hervorzuheben, daß Luther unter dem Berufe, innerhalb dessen wir Gott zu dienen haben, keineswegs bloß den geschäftlichen Beruf, die Hantierung, versteht; er redet von dem Beruf des Kindes gegen seine Eltern, des Herrn und der Frau gegen ihr Gesinde, des Bürgers gegen seine Obrigkeit, des frommen Ehemannes und des frommen Eheweibes, des frommen getreuen Predigers, und er rechnet ausdrücklich zum Beruf des Herrn oder Frau, daß sie ihrem Gesinde gegenüber den Wohlanstand bewahren und das Gesinde zur Furcht Gottes halten. Der Beruf ist ihm demnach in der Stellung, in allen Verbindungen gegeben, in die Gottes Führung uns gesetzt hat. In diesen Verbindungen gilt es, den Glauben im Gehorsam gegen Gottes Gebot zu treuer Berufserfüllung zu brauchen, dann dienen wir Gott [2]). Der Wille Gottes aber, den wir zu erfüllen haben,

1) Dritte Predigt am 18. p. Trin. über Matth. 22, 34—46 (nach Rörer) vom Jahre 1534 (a. a. O. 5, 154 ff. 161).

2) Vgl. Predigten über das erste Buch Mosis vom Jahre 1527 (a. a. O. 33, 1 ff. 270): „Denn kein Werk soll gut heißen und sein, denn daher, daß

hat das Wohl unſers Nächſten im Auge, weil Gottes Wille in direkter Beziehung ſteht zu Gottes Reich. So wird thatſächlich Gottesdienſt und Nächſtendienſt, Gottesliebe und Nächſtenliebe praktiſch ſtets zuſammen fallen; das letzte Motiv bleibt ſtets der Gehorſam gegen Gottes Wort und die Liebe zu Gott [1]). Wie es daher unter Umſtänden reine Glaubensſache iſt, daß unſer Gehorſam gegen Gott in Erfüllung unſers Berufes auch wirklich ein Liebesdienſt, dem Nächſten geleiſtet, ſei, da der Augenſchein das Gegenteil zu beweiſen ſcheint (vgl. beſonders das Sendſchreiben Luthers an Aſſa von Kram: Ob Kriegsleute auch in ſeligem Stande ſein können 1526 a. a. O. 22, 244 ff. — ganz nach dem Worte 1 Joh. 5, 3), ſo kann umgekehrt, ohne Mißverſtändnis zu befürchten, Luther auch vor der praktiſchen Lehre nicht zurückſchrecken, daß wer den Nächſten liebe, Gott liebe, und daß dem Nächſten dienen Gottesdienſt ſei (vgl. die Predigt am 18. p. Trin. über Matth. 22, 34—46 vom Jahre 1533 [nach Dietrich] a. a. O. 5, 131 ff. — ganz nach dem Worte 1 Joh. 3, 14 ff.).

Mit der kräftigen Geltendmachung der Wahrheit, daß die treue Erfüllung des uns von Gott gegebenen Berufes im Glauben an Chriſtus und im Gehorſam gegen Gottes Wort unſer Gottesdienſt ſei, hat Luther der römiſchen Anſchauung, nach welcher der irdiſche Beruf nicht eine Förderung oder gar Erfüllung unſeres Chriſtenberufes, ſondern ein Hindernis desſelben ſei, die evangeliſche Anſchauung, wie ſie die des Herrn Jeſu und ſeines Apoſtels iſt,

---

es Gottes Wort an ſich hat: nicht daß es mich oder dich gut dünket, für der Welt und Vernunft köſtlich ſcheinet, groß, lang und ſchwer iſt, oder daß man große Andacht und gute Meinung darinnen hat; es ſoll allein ſeine Güte und Adel davon haben, daß es in Gottes Gebot hergehet."

1) Vgl. Predigten am heiligen Chriſtfeſt 1530—1534 (nach Dietrich), vierte Predigt: Von der Engel Lobgeſang (a. a. O. 1, 227 ff. 241): „Aber unter den Chriſten .... ſoll es gehen wie die lieben Engel hier ſingen: die faſſen unſers Herrn Gottesdienſt ſehr fein. Zum erſten, daß wir die Ehre im Himmel laſſen und Gott allein loben und preiſen ſollen. Zum andern, daß wir auf Erden fein brüderlich unter einander leben und des Teufels ſchädlichem Eingeben und tyranniſchem Weſen nicht folgen."

auf das deutlichſte entgegengeſtellt, und ſo führt Luther, um den modernen Ausdruck zu gebrauchen, das evangeliſche Lebensideal wieder in das Bewußtſein der Chriſtenheit zurück, — das gerade Widerſpiel römiſcher Weltflucht und klerikaler Abgeſchloſſenheit [1]).

Luther iſt ſeiner Sache gewiß. Mit hohen Worten preiſt er die Seligkeit ſolches Gottesdienſtes, der im Gehorſam gegen Gottes Wort dem Nächſten dient. „Wo Gottesdienſt iſt, da iſt der Himmel. Wenn ich nun meinem Nächſten diene, ſo bin ich ſchon im Himmel, denn ich diene Gott. Alſo machen wir uns ſelbſt ein Paradies und Himmel hier auf Erden, wenn wir Gott gehorſam ſeyn und unſerm Nächſten dienen“ [2]). Darum polemiſiert Luther aber auch gegen die Rede: „Ich habe bisher der Welt gedient als Krieger, Juriſt u. ſ. w.; jetzt will ich Gott dienen als Mönch“, und er beruft ſich auf Matth. 25: „was ihr gethan habt einem unter dieſen Geringſten meiner Brüder, das habt ihr mir gethan“ [3]). In gleichem Sinne mahnt er aber auch [4]), daß „niemand nichts anfahe noch irgend hinlaufe, Gott zu dienen, er wiſſe denn gewiß, daß Gott ihm ſolches geheißen habe, entweder durch ſein Wort oder durch Menſchen, die an Gottes Statt über uns Macht haben. . . . . Aber etwas ſonderliches anfahen, in ein Kloſter

1) Vgl. Conf. Aug. Art. XVI: „Damnant et illos, qui evangelicam perfectionem non collocant in timore Dei et fide, sed in deserendis civilibus officiis, quia evangelium tradit justitiam aeternam cordis.“ Art. XXVII, § 49 sq.: „Praeterea obscurantur praecepta Dei et verus cultus Dei, quum audiunt homines solos monachos esse in statu perfectionis, quia perfectio christiana est serio timere Deum, et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus Dei; non est in coelibatu aut mendicitate aut veste sordida.“

2) Zweite Predigt am 18. p. Trin. über Matth. 22, 34—46 (nach Rörer) vom Jahre 1532 (a. a. O. 5, 143 ff. 149).

3) Ebendaſ., S. 146 f.

4) Predigt am Sonntag Invocavit über Matth. 4, 1—11 (nach Dietrich vom Jahre 1534 (a. a. O. 2, 131 ff).

laufen und da wollen Gott dienen, item, die Faſten über nicht Fleiſch, Eier, Butter eſſen, kein Halleluja in den Faſten ſingen, da iſt kein Befehl noch Wort Gottes an; derohalben iſt es vor Gott kein Gottesdienſt." Auf die Einrede, es werde aber doch das Faſten und Beten der Hanna im Tempel Tag und Nacht ein Gottesdienſt genannt, antwortet Luther trefflich [1]): „ſie hat ſolches nicht gethan, da ſie mit ihrem Manne gelebt hat, auch nicht in ihrer Jungfrauſchaft, ſondern da ſie eine hochbetagte, einſame Witwe worden iſt. . . . Es iſt eine fromme Jungfrau, ein fromm Weib, eine fromme Witwe geweſen, in allen dreien Ständen ihrer gebührlichen Werke gewartet. Alſo thue du auch; ſiehe dein Stand an, ſo wirſt du gute Werke genug zu thun finden, ſo du willſt fromm ſeyn; es hat ein jeglicher Stand Werke genug, daß er fremde nicht darf ſuchen."

Wir erinnern uns, daß der Gottesdienſt der Chriſten nach Luther aus zwei Stücken beſteht: hören, was Gott uns ſagt in ſeinem Wort, und thun, was Gott uns in den Grenzen des Berufes, den er uns gegeben, geboten hat. In dem Gegenſatze einerſeits gegen die Beſchränkung des Begriffes der Diener Gottes auf einen beſtimmten Stand, anderſeits gegen die Beſchränkung des Begriffes des Dienſtes Gottes auf eine beſtimmte oder eine für den einzelnen willkürlich, alſo ohne Gottes Beruf und Gebot gewählte Lebensweiſe, ergiebt es ſich als ſelbſtverſtändlich, daß Luther in der Auseinanderſetzung, was Gottesdienſt ſei, den Accent auf das Thun deſſen legt, was Gott jedem geboten hat. Die Vorausſetzung dabei iſt jedoch ſtets, daß die Chriſten die Aufgaben ihres Berufes nicht nach Maßgabe des Herkommens, auch nicht nach Maßgabe einer ihnen von Menſchen gegebenen Vorſchrift erfüllen, ſondern daß ſie ihre Pflicht als eine ihnen von Gott durch Gottes Wort und Führung übertragene wiſſen. „Darumb muß man weiter ſahen und ernſtlich nach der Perſon richten, daß das Gottesdienſt ſei, ſo aus dem Glauben kömpt. Die Perſon muß zuvor fromm ſein und Gott gefallen, darnach

1) Predigt am Sonntag nach dem Chriſttage über Luk. 2, 33—40 (a. a. O. 10, 247 ff. 274).

wird der Dienst auch angenehm“ [1]). Die Voraussetzung alles Gottesdienstes ist also, daß das Wort Gottes gehört und geglaubt werde, und das Wort Gottes und der Glaube machen erst das Thun des Christen zum Gottesdienst. Dieses Thun des Christen, der rechte Gottesdienst, sagt Luther gelegentlich [2]), besteht aus drei Stücken: aus der Nüchternheit, daß wir im Leben sein sollen rechtfertig und daß wir göttlich leben. „Siehe, das ist der rechte Gottesdienst, dazu man keiner Glocken, keiner Kirchen, keines Gefäß noch Zierde, keiner Lichte noch Kerzen, keiner Orgeln noch Gesang, keines Gemäldes noch Bildes, keiner Tafeln noch Altar, keiner Platten noch Kappen, keines Räucherns noch Besprengens, keines Proceß noch Kreuzganges, keines Ablasses noch Briefes bedarf. . . . Es [be]darf nur einerlei, des Evangelii, daß man das wohl treibe und daraus solchen Gottesdienst dem Volke bekannt mache, das ist die rechte Glocken und Orgeln zu diesem Gottesdienst.“ —

Die reformatorische Bedeutung dieser Gedankenreihe Luthers über den Gottesdienst rechtfertigt die ausführliche Mitteilung. Der rechte Gottesdienst ist die Gesamtheit des christlichen sittlichen Lebens, das aus den Motiven des Glaubens an Gott und des Gehorsams gegen Gott erwächst. Es ist ein Gottesdienst, weil es in concreto ein Nächstendienst ist, da Gottes Wille auf das Wohl der Menschen geht; das Reich Gottes ist der alles zusammenfassende Gedanke. Jeder Christ hat diesen Gottesdienst zu üben innerhalb des Standes und Berufes, den Gott ihm angewiesen hat, und alle von Gott angewiesenen Berufsarten sind nur graduell, nicht wesentlich verschieden. Auf die Frage, mit welchem Rechte denn nun der evangelische kirchliche Kultus den Namen Gottesdienst führen könne, würde in gradliniger Verfolgung der Gedankenreihe Luthers nur eine Antwort möglich sein, nämlich die Antwort, daß der evangelische Kultus Gottes-

---

1) Predigten über das erste Buch Mosis vom Jahre 1527 (a. a. O. 33, 1 ff. 128).

2) Postille am ersten Christtage über Tit. 2, 11—15 (a. a. O. 7, 127 ff. 136 ff. 142).

dienſt heiße, weil er das einige Mittel für die verſammelte Gemeinde ſei, zu dem Zweck, daß ihr ganzes Leben ein wahrer Gottesdienſt werde.

b. Der innerliche Gottesdienſt.

Dieſe in der einfachſten Folgerung ſeiner Gedanken liegende Wertung des kirchlichen Kultus hat Luther nun nicht mit der wünſchenswerten Klarheit und Entſchiedenheit gezogen. Die pädagogiſche Rückſicht auf das der evangeliſchen Freiheit ſo ungewohnte und zum Mißbrauch dieſer Freiheit ſo geneigte Volk gebot ihm, auf den Kultus und die Teilnahme am Kultus einen ſehr entſchiedenen Wert zu legen und denſelben mit dem der römiſchen Kirche entnommenen Namen des Gottesdienſtes ohne Einſchränkung und nähere Beſtimmung auszuſtatten. Neben jenen Ausführungen über den „rechten Gottesdienſt“ geht eine andere Gedankenreihe her, welche unter dem Titel „Der innerliche und äußerliche Gottesdienſt“ [1]) ſich allerdings vielfach mit den Gedanken über den „rechten“ Gottesdienſt berührt, nicht ſelten jedoch auch dazu in einen bis zum offenen Widerſpruch geſteigerten Gegenſatz tritt. Die geſchichtliche Folge davon iſt geweſen, daß die genuinen reformatoriſchen Gedanken Luthers über den rechten Gottesdienſt in der evangeliſchen Kirche bis zum Verſchwinden in den Hintergrund gedrängt ſind, während die dem mittelalterlichen römiſchen Katholicismus ſich anſchmiegenden Gedanken Luthers in den Sprachgebrauch der evangeliſchen Kirche und ihre Anſchauung übergegangen ſind. Wo man heutzutage vom Gottesdienſt redet, da hat man entweder den Kultus im Auge, oder die rein religiöſen Thätigkeiten im eigenen Inneren oder an anderen.

Von beidem, dem innerlichen und dem äußerlichen Gottesdienſt, gilt nach Luther die Regel, daß ſie nach dem Wort und Befehl Gottes ſich zu richten haben im Gegenſatz zu der ſelbſterwählten Übung der römiſchen Kirche: „Darumb iſt menſch-

1) Kurz definiert in der Tiſchrede a. a. O. 61, 160, Nr. 2142: „Gottesdienſt iſt zweierlei, äußerlicher und innerlicher, das iſt, erkennen Gottes Wohlthaten und ihm danken.“

liche [d. h. selbsterwählte] Frummikeit eitel Gottislästerung und die allergrößte Sund, die ein Mensch thut. Also ist das Wesen auch, damit itzt die Welt umbgehet, und das sie fur Gottisdienst und Frummikeit hält, ist fur Gott ärger denn kein andere Sund“ [1]). Ebenso das andere Wort: „der rechte Gottesdienst, der da heißet Gott fürchten und auf seine Güte trauen und fleißig sich zum Worte Gottes halten“ [2]).

Was versteht Luther unter dem innerlichen Gottesdienst? Luther antwortet [3]): „Also sieheſt du, was der Glaube ist und thut, so an dieser Person Christi hanget, nämlich ein solch Herz, das da ihn hält für den Herrn und Heiland, Gottes Sohn, durch welchen sich Gott offenbaret, und seine Gnade uns zugesagt, daß er um seinetwillen und durch ihn will uns anhören und helfen. Das ist der rechte geistliche, innerliche Gottesdienst, da das Herz mit Christo handelt und anrufet, ob es gleich kein Wort redet, und giebt ihm die rechte Ehre, hält ihn für den rechten Heiland, der auch des Herzens heimliche Begierde kenne und höre, und seine Hilfe und Kraft beweiset, ob es sich gleich nicht äußerlich solcher Weise, wie wir gedenken, fühlen und tappen läßt.“ Dahin gehört auch die Auslegung des ersten Gebotes im großen Katechismus [4]): „Siehe, da hast du nu, was die rechte Ehre und Gottesdienst ist, so Gott gefället, welchen er auch gebeut bei ewigem Zorn: nämlich daß das Herz kein andern Trost noch Zuversicht wisse, denn zu ihm, lasse sich auch nicht davon reißen, sondern darüber wage und hintansetze alles, was auf

1) Erste Epistel St. Petri gepredigt und ausgelegt vom Jahre 1523 (a. a. O. 51, 324 ff. 367). Vgl. „Ein Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen“ vom 8. Sept. 1530 (a. a. O. 65, 103 ff. 120): „Weil uns aber im Gottesdienst nichts gebührt herauszunehmen ohn Gottes Befehl, und wer es furnimpt, das ist ein Gottes Versuchung; darumb ist's nicht zu rathen noch zu leiden, daß man die verstorbenen Heiligen um Fürbitten anrufe.“ — Vgl. 9, 15; 38, 358; 49, 342; 52, 52 ff. u. a. St.

2) Erste Predigt am 10. p. Trin. über Luk. 10, 41—48 aus den Jahren 1532 und 1534 (nach Dietrich) a. a. O. 5, 1 ff. 13.

3) Predigt am 24. p. Trin. über Matth. 9, 15—26 (a. a. O. 14, 300 ff. 306).

4) A. a. O. 21, 26 ff. 37.

Erden ist. . . . . Darüber ist auch ein falscher Gottesdienst, ... darauf alle geistlichen Stände gegründet sind, welcher allein das Gewissen betrifft, das da Hülfe, Trost und Seligkeit suchet in eigenen Werken" u. s. w. Luther weiset auf Christus hin am Ölberge mit den Worten: „Solche Übung des Glaubens und Trostes an Christo ist der rechte Gottesdienst, der Gott wohlgefället, und dieses ist dazu das einige Mittel, daran die armen geängsteten Gewissen sich halten sollen, wenn der Sünden Last ihr eigen Herz quälet und ängstet" [1]).

Soll aber bei diesem rein innerlichen Gottesdienst der reformatorische Grundgedanke keine Anwendung finden, daß die Gottesliebe in der Nächstenliebe sich praktisch erweist und daß es keinen Gottesdienst ohne Nächstendienst giebt? O nein, der „innerliche" Gottesdienst hat sich notwendig zu bethätigen und zu bewähren, nämlich in dem Dienst der Liebe, durch den wir das, was wir an Christo haben, zu einem Gemeingut anderer machen, damit auch sie selig seien, wie wir selig sind. Es ist jedoch zu bemerken, daß diese Bethätigung des innerlichen Gottesdienstes noch keineswegs der „äußerliche" Gottesdienst ist, daß sie vielmehr nach durchaus dem Gebiete des „innerlichen" Gottesdienstes angehört. „Darum ist das höchste und größte Werk und der vornehmste Gottesdienst, den wir auf Erden thun können", sagt Luther [2]), „daß wir andere Leute und sonderlich die uns befohlen sind, zum Erkenntniß Gottes und dem heiligen Evangelio bringen. Solchem guten Werke ist der Teufel sehr feind, setzet sich heftig dawider, mit Rotten und Verfolgung. Über dem ist es an ihm selbst ein sehr schwer Ding und kostet viel Mühe und Arbeit, ehe man die Kinder und das junge Volk ein

---

1) Erste Passionspredigt aus dem Jahre 1534 (nach Dietrich) a. a. O. 3, 21 ff. 29. Vgl. kurze Auslegung über die 25 ersten Psalmen 1530 (a. a. O. 38, 13): „Daß also Gottes Dienst nicht bestehen kann, es sei denn, daß der Sohn geehrt werde, das ist, daß man an Christum gläube . . . . Wer dasselbe Wort [das der Sohn sagt] annimmt, der mag sich rühmen, daß er Gott diene." Vgl. Auslegung über etliche Kapitel des 5. Buches Mosis 1529 (a. a. O. 36, 315).

2) Predigt am 7. p. Trin. über Mark. 8, 1—9 aus dem Jahre 1533 (nach Dietrich) a. a. O. 4, 374 ff. 379.

wenig auf die Beine bringe, daß sie die Lehre annehmen und gottesfürchtig werden.“ Anknüpfend an den Text der evangelischen Perikope vom 1. Advent [1]), legt Luther den inwendigen Gottesdienst und die genannte Bethätigung desselben nach drei Seiten hin aus einander: „Das ist der eine Gottesdienst, der diesem Könige gebühret, daß man ihn für einen Gerechten und Heiland erkennen, annehmen, rühmen und preisen und jedermann zu ihm weisen soll. Der andere Gottesdienst ist, daß man diesem Christo auch ein Hosianna singen soll, das ist, daß man ihm auch zu seinem Reich Glück und Heil wünsche, und unser Bekenntnis vor ihm öffentlich hören lasse und alles thue, was zur Mehrung und Förderung seines Reiches dient. . . . . Das Dritte ist, daß man auch ‚die Kleider ausziehen und dem Herrn Christo auf den Weg breiten soll‘, welches geschieht, wenn wir das Predigtamt fördern nach unserm Vermögen, und dazu helfen mit Geld und Gut, damit man feine, gelehrte, fromme Leute aufziehe, die der Kirche in der Lehre vorstehen: und so man die, so im Amt sind, also hält, daß sie ihres Amtes und Studierens warten und nicht davon lassen müssen.“

c. Der äußerliche Gottesdienst.

Es wird Luther offenbar nicht leicht, von diesem innerlichen Gottesdienste den Weg zu finden, welcher ihn berechtigt, den christlichen Kultus mit dem Namen des Gottesdienstes, ob auch des „äußerlichen“, zu bezeichnen. Unter einem gewissen Sträuben, auf den Kultus den Namen „Gottesdienst“ anzuwenden, hilft sich Luther dadurch, daß er den Namen lediglich für den evangelischen Kultus zu Recht anerkennt, alles operative Wesen ausschließt und als einzige Nota das Evangelium, oder allgemeiner: Gottes Wort und Gebot, gelten läßt, nicht aber irgendeine Äußerlichkeit in Raum und Zeit. „Die ersten Werke dieses [des dritten] Gebotes“, schreibt Luther 1520 [2]), „sind grob und sinnlich, die

1) Predigt am 1. Advent über Matth. 21, 1—9 aus dem Jahre 1533 (nach Dietrich) a. a. O. 1, 83 ff. 91 ff.

2) Sermon von guten Werken a. a. O. 20, 229.

wir gemeiniglich heißen Gottesdienſt, als da ſind Meß hören, beten, Predigt hören an den heiligen Tagen. Nach der Meinung ſind gar wenig Werke in dieſem Gebot; dazu, wo ſie nicht in Gottes Hulden, Zuverſicht und Glauben gehen, ſind ſie nichts." Gegen die Beſchränkung des äußerlichen Gottesdienſtes auf äußerliche Dinge und für die Gebundenheit desſelben an das Evangelium tritt Luther ein in der Auslegung des 67. (68.) Pſalms 1521 [1]): „Nu aber ihr [der Juden] Häupt zurſtöret und Chriſtus gen Himmel gefahren, iſt [nicht nur zu Jeruſalem, ſondern] an allen Orten, allen Zeiten, allen Perſonen Gottisdienſt, iſt aufgehaben aller Unterſcheid der Städt, Zeit, Perſonen, Kleider, Speis, Werk und alles, was äußerlich iſt. . . . . Drumb macht dieſer Vers Gottisdienſt frei und löſet ihn von Jeruſalem und theilet ihn in alle Welt. . . . . Alſo ſehen wir, daß dieſe zween Vers ſtrenge halten wider der Menſchen Lehre und Geſetz, die da folgen, wenn die Silberſuchtigen und Ehergeizigen ins Regiment kommen, und binden Gottisdienſt an Capellen, Klöſtern, Kirchen, Altar, Glocken, Kleider, Gefäß, Tafeln, Platten, Eſſen, Trinken, Schlafen, und dergleichen äußerliche Ding; wie des Rohrthieres, der papiſtiſchen Secten Weſen itzt gehet, dawider S. Paulus über dieſen Propheten und ſo vielmal verwarnet hat. Wenn nun Gottisdienſt alſo frei iſt, Cherubim und Menſchengeſetze abgethan, dann giebt er ſeiner Stimmen (dem heiligen Evangelio), daß es ſei ein Stimme der Kraft, das iſt daß es denn gehet im Schwank, unverhindert, thut denn, was ſein Amt und Macht iſt und druckt aus die Stimm."

Das Moment des Gehorſams gegen Gottes Wort und Willen wird hervorgehoben, und nur dadurch iſt der Kultus wirklicher Gottesdienſt, auch der im Alten Teſtament: „Denn Gehorſam iſt aller Werk Adel und Güte, der an Gottes Worten hanget. Weil denn nu dieß Leben nicht kann ohn äußerlich Gottesdienſt und Weiſe ſein, hat er ihnen fürgelegt ſolch mancherlei Weiſe und mit ſeinem Gebot verfaſſet, auf daß, ob ſie ja müßten oder auch wollten Gott irgendeinen äußerlichen Dienſt thun, daß ſie dieſen

1) A. a. O. 39, 172 ff. 217 ff.

einen ergriffen und nicht ein eignen erdächten, damit sie gewiß und sicher wären, daß solch ihr Werk in Gottes Wort und Gehorsam ginge“ [1]). In den Predigten über das erste Buch Mosis 1527 [2]) knüpft Luther an das Wort an: „an welchem Ort ich meines Namens Gedächtnis mache, da will ich zu dir kommen und dich segnen“, das ist „wo ich mein Evangelium von meiner Gnade und Güte lasse predigen, meinen Namen zu preisen, nicht wo du Kirchen bauest oder weihest“ (34, 231). Wo die Predigt des Evangeliums geschieht, da wohnt Gott, und wiederum: „die Predigt des Evangeliums geschieht nirgend, denn da Gott wohnet. Dasselbige Evangelium verwirft immerdar die silbern Götzen, das ist die Menschenlehre oder solche Gottesdienst, so Gott nicht befohlen hat, welche Nichts, denn eine lautere Abgötterei sind (vgl. 33, 149: „wie wir itzt Gaukelwerk treiben“), wie wir gehört haben. Denn er will keinen andern Dienst leiden, der für ihm gelten soll, denn welchen er uns selbs lehret und heißet, auf daß unser Herz gewiß sei, daß es ihm gefalle. Solchen Gottesdienst können die nicht thun, die sein Wort nicht haben“ (S. 237). Auch im Alten Testament zur Zeit der Patriarchen und hernach war der äußerliche Gottesdienst nur um deswillen ein wirklicher Gottesdienst, weil darin Gottes Wort gepredigt und gebetet wurde: die Opfer u. dgl. waren bei den Alten so wenig die Hauptsache, wie bei uns die Messe und Sacrament, nämlich begleitende Zeichen („denn es am Wort und nicht an der Messen liegt“ 22, 155); äußerlicher Gottesdienst ist nur der, wodurch das Evangelium mit dem Munde bekennet und für jedermann gepredigt wird (33, 268. 270). Endlich seien jene schönen Worte aus der Schrift: „Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde“, 1523 [3]) angeführt: „Der Gottesdienst, der itzt allenthalben gehet, hat eine christliche, feine Ankunft, gleichwie auch das Predigtampt. Aber gleichwie das Predigtampt verderbt ist durch die geistlichen Tyrannen, also ist auch der Gottes-

1) Vorrede auf das Alte Testament a. a. O. 63, 1 ff. 12.
2) A. a. O. 33 und 34.
3) A. a. O. 22, 153 ff.

dienſt verderbt durch die Heuchler. ..... Drei große Mißbräuch ſind in den Gottisdienſt gefallen. Der erſt, daß man Gottis Wort geſchwiegen hat, und allein geleſen und geſungen in den Kirchen; das iſt der ärgiſte Mißbrauch. Der ander, da Gottis Wort geſchwiegen geweſen iſt, ſind neben einkommen ſo viel unchriſtliche Fabeln und Lugen, beide in Legenden, Geſange und Predigen, daß greulich iſt zu ſehen. Der dritte, daß man ſolchen Gottisdienſt als ein Werk thon hat, damit Gottis Gnade und Selikeit zurwerben. Da iſt der Glaub untergangen, und hat Idermann zu Kirchen geben Stifften, Pfaff, Munch und Nonnen werden wollen. Nu, dieſe Mißbräuch abzuthun, iſt aufs Erſt zu wiſſen, daß die chriſtlich Gemeine nimmer ſoll zuſammen kommen, es werde denn daſelbs Gottis Wort gepredigt und gebet, es ſei auch aufs Kurziſt, ... wo nicht Gotts Wort predigt wird, iſt's beſſer, daß man wider ſinge, noch leſe, noch zuſammen komme..... Aber die Summa ſei die, daß es ja Alles geſchehe, daß das Wort im Schwang gehe, und nicht wiederumb ein Loren und Tonen draus werde, wie bisher geweſen iſt. Es iſt alles beſſer nachgelaſſen, denn das Wort, und iſt nichts beſſer getrieben, denn das Wort; denn daß daſſelb ſollt im Schwang unter den Chriſten gehen, zeigt die ganze Schrift an, und Chriſtus auch ſelb ſagt Luk. 10 (39. 40): Eins iſt vonnothen, nämlich daß Maria zu Chriſti Fußen ſitze, und hore ſein Wort täglich, das iſt das beſte Teil, das zur wählen iſt, und nimmer weggenommen wird. Es iſt ein ewig Wort, das Ander muß alles vergehen, wie viel es auch der Martha zu ſchaffen giebt. Dazu helf uns Gott. Amen."

Daß aus dem Kultus alle ſelbſterwählte Gottesverehrung zu verbannen ſei, daß nur das vor Gott einen Wert habe, was auf Gottes Wort und Willen beruhe, daß im Kultus nur das Evangelium zu predigen ſei, und daß der Kultus nicht gebunden an äußerliche Cärimonieen und Einrichtungen, nicht als opus operatum, ſondern nur in Zuverſicht zu Gottes Huld einherzugehen habe, — das alles ſind echt evangeliſche, reformatoriſche Gedanken. Nur das eine iſt mit dem allen nicht bewieſen, was bewieſen werden muß, damit der Kultus mit demſelben Recht, wie der das ganze Chriſtenleben umfaſſende ethiſche Gottesdienſt, den Namen Gottesdienſt führe,

nämlich daß derſelbe nicht Mittel zum Zweck Gottes mit uns, ſondern Selbſtzweck ſei. Und doch konnte dies Luther nicht gleichgültig ſein. Dem römiſchen Weſen gegenüber, in welchem die Teilnahme am Kultus die Summa des Chriſtenlebens war, erſchien die reine evangeliſche Durchführung der reformatoriſchen Gedanken über den rechten Gottesdienſt zu radikal, als daß das unwiſſende und unbefeſtigte Volk nicht einer Vermittelung bedurft hätte, welche dem traditionellen Sprachgebrauch und der traditionellen Anſchauung ſich anſchloß. Es iſt ja freilich eine Ablenkung von der reinen reformatoriſchen Bahn, die wir hier zu konſtatieren haben; es iſt, um ein heutiges Schlagwort zu gebrauchen, der Scholaſtiker Luther, der uns entgegentritt; allein der Ausgangspunkt ſeiner der römiſchen Tradition nachgebenden Gedanken iſt dennoch wieder echt reformatoriſch; denn es iſt der alles übertreffende Wert des göttlichen Wortes für die Chriſtenheit, was in Luthers Augen den Kultus zu einer Höhe erhebt, welche alles andere Thun weit hinter ſich läßt.

Schon in der „Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn 1530“ [1]) verkündet Luther: „Denn es iſt nicht ein geringes Thun, daß jemand gern unter dem Haufen iſt, da man Gott lobet und danket . . . Denn wer unter dem Haufen iſt (ſo er nicht falſch iſt), der iſt teilhaftig aller Ehren und Dankes, ſo Gott daſelbs geſchieht. Darumb mußt du ja ein verzweifelter Schelm ſein, weil du Gotte ſolchen Dienſt und ſolche große Ehre thun kannſt ... und willſt doch deinem Gott daſſelbige nicht erzeigen“ [2]). Am eigentümlichſten, reich an evangeliſchen Gedanken, noch reicher an römiſchem Traditionalismus iſt die Predigt Luthers über den Wert der Teilnahme am Kultus („Über die Summa des chriſtlichen Lebens [3]) nach 1 Tim. 1, 5—7“), die er 1532 zu Deſſau

1) A. a. O. 23, 162 ff. 177.

2) Vgl. Predigt von unſerer ſeligen Hoffnung über Tit. 2, 15 vom Jahre 1531 (a. a. O. 22, 328): „Wir Chriſten ſind ſchuldig, daß wir alle Tage unſerm lieben Herrn Gott ſeine Ehre erzeigen und unſer Opfer thun, das iſt, daß wir ſein heiliges Wort handeln, öffentlich in der Kirche und daheime in Häuſern.“

3) A. a. O. 19, 296 ff.

vor dem Fürſten von Anhalt gehalten hat. Luther beginnt damit, daß Gott ernſtlich jedermann befohlen habe, ſein liebes Wort zu hören und zu lernen; Gott habe viel darauf gewandt, dasſelbe in die Welt zu bringen; die Propheten, die Sendung und der Kreuzestod Chriſti, die Verfolgung der Apoſtel und die Zerplagung aller Chriſten ſei des Zeugnis. Aber Gott befehle nicht nur, ſein Wort zu hören, ſondern er habe auch große Verheißungen daran geknüpft und verkünden laſſen, daß man ihm den allergrößten und ſchönſten Gottesdienſt daran thue. Zwar die ganze Welt iſt voll Gottesdienſtes, wenn ſie es nur thun wollte; denn es iſt einem jeglichen in ſeinem Stande ſein Werk aufgelegt von Gott, damit er ihm täglich und ſtets dienen ſoll und kann. Allein der kultiſche Gottesdienſt übertreffe all anderen Gottesdienſt; denn dieſer andere geſchehe den Leuten, jener Gotte ſonderlich [1]). Darum habe Gott für dieſen Gottesdienſt einen ſonderlichen Tag in der Woche ſtreng geboten zu halten [2]), er habe ſonderliche Stätte dazu geordnet [3]) (nämlich Kirche und Häuſer, da wir zuſammen kommen), er habe den ganzen Prieſterſtand dazu geſtiftet und erhalten. Somit iſt der kultiſche Gottesdienſt „der höheſte, liebſte Dienſt, den wir ihm thun können; und ſo weit über alle anderen Dienſte leuchtet, als die Sonne über alle Sterne, und der Sabbath oder Feiertag alle anderen gemeinen Tage übertrifft; und Summa, ſo viel Gottes Reich übertrifft der Welt Regiment. Denn hier iſt alles gerichtet und ſonderlich auserkohren, Zeit,

1) Vgl. dagegen oben: „Gott dienen, nämlich Gottes Wort und Befehl gehorſam ſein, daß ein jeglicher ſein befohlen Amt treulich und fleißig ausrichte und ſeinen Nächſten liebe“ (a. a. O. 5, 105).

2) Vgl. dagegen Großer Katechismus zum dritten Gebot (a. a. O. 21, 49): „Solchs aber (ſage ich) iſt nicht alſo an Zeit gebunden, wie bei den Jüden, daß es müſſe eben dieſer oder jener Tag ſein; denn es iſt keiner an ihm ſelbs beſſer, denn der ander .... Weil aber von Alters her der Sonntag dazu geſtellet iſt, ſoll mans auch dabei bleiben laſſen.“ ... Conf. Aug. XXVIII: Scriptura abrogavit sabbatum ... Et tamen, quia opus erat constituere certum diem .... apparet ecclesiam ei rei destinasse diem dominicum ....

3) Vgl. dagegen oben: Auslegung des 67. (68.) Pſalms a. a. O. 39, 217 ff.

Person, Stätte und Kirche, alles um des Wortes willen, welches uns alle Dinge heilig machet, auf daß wir ja uns hüten und nicht faul und laß dazu werden.“ Dann aber führt Luther im Gegensatz dazu aus, wie des ganzen Gesetzes Meinung und Verstand auf die Liebe aus reinem Herzen gehe; das Herz werde rein durch Gottes Wort, welches gebiete: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, und wie ein Quellbörnlein ins Herz gepfropfet sein solle. Wer in dieser Liebe sein Werk thut und sein befohlenes Amt ausrichtet, er sei Knecht oder Fürst oder Prediger, der dienet Gott, weil sein Thun nach dem Wort und allein um Gottes willen geht und aus dem Herzen quillet, in welchem Gottes Wort wohnet. Das zweite Stück sei das gute Gewissen gegen alle Menschen. Aber weil die Liebe nicht vollkommen, das Herz nicht rein genug, das Gewissen nicht zufrieden sei, darum müsse das dritte Stück, der Glaube, hinzukommen, der das Herz vor Gott rein mache. Der Glaube an „den Herrn Jesus Christus, von dem Vater in die Welt gesandt, für uns gelitten und gestorben, der damit den Vater versöhnt und zu Gnaden gebracht[1]) und nun zur rechten Hand des Vaters sitzet und sich unser annimmt als unser Heiland und als unser

1) Vgl. Predigt am Tage der heiligen drei Könige a. a. O. 10, 313 ff. 447: „Durch seine Priesterschaft“, d. h. Priestertum, „beschirmt er uns vor allen Sünden und Gottes Zorn, tritt vor uns und opfert sich selber, Gott zu versöhnen, daß wir durch ihn eine Zuversicht haben zu Gott, und unser Gewissen vor seinem Zorn und Gericht sich nicht entsetzet noch fürchtet, wie Paulus sagt Röm. 5, 2“. Dann S. 449: „Denn daß er dir ein König und Priester ist worden und solch groß Gut gegeben, darfst du nicht denken, daß es umsonst geschehen sei, oder wenig gekostet habe, oder durch dein Verdienst dir komme. . . . Aber es ist ihm sauer worden, hat ihn viel gestanden, hat's mit seinem eignen Blut, Leib und Leben aufs allertheuerste erworben. Denn Gottes Zorn, Gericht, Gewissen, Hölle, Tod und alle bösen Dinge hinlegen, und alles Gut erwerben hat nicht mögen geschehen, göttlicher Gerechtigkeit mußte genug geschehen, die Sünde bezahlet, der Tod mit Recht überwunden werden. . . . Auf daß er [Paulus] anzeige, wie uns alle Güter durch Christum, nicht ohne sein unsäglich Verdienst und Kost, gegeben sind. . . . Darum ist Myrrhenopfer: bekennen die große Kost und Mühe, die es Christum gestanden hat, daß er ist unser Priester und König worden.“

ſteter Mittler und Fürbitter das Beſte für uns redet" u. ſ. w. „Ob ich nicht rein bin, noch gut Gewiſſen kann haben, ſo hange ich an dem, der vollkommene Reinigkeit und gut Gewiſſen hat, und dieſelbe für mich ſetzet, ja mir ſchenket" (S. 315 ff). „Darum laſſe nur Geſetz und dein rein Herz und gut Gewiſſen gegen den Leuten hienieden auf Erden; aber da der Gnadenſtuhl ſtehet, zur Rechten des Vaters, und Mittler iſt zwiſchen dir und Gott, da ſoll keines Menſchen Werk noch Verdienſt hinkommen, noch etwas gelten" (S. 320). Auch in dieſer Beziehung iſt dieſe Predigt im Widerſpruch mit der ſonſtigen einheitlichen Lehre Luthers, daß hier nicht der Glaube als die Wurzel der guten Werke, ſondern als die wegen der Mangelhaftigkeit dieſer notwendige Ergänzung derſelben beſchrieben wird. Mit ſich ſelbſt iſt die Predigt in Widerſpruch, da Luther bald hernach (S. 323) das Gegenteil ſagt: „wenn man alſo vom Glauben predigt, ſo gienge jenes alles hernach, rein Herz und gut Gewiſſen, durch rechte vollkommene Liebe. Denn wer durch den Glauben ſicher iſt im Herzen, daß er einen gnädigen Gott habe . . ., der gehet dahin und thut alles fröhlich, und kann auch gegen den Leuten ſo leben, jedermann lieben und Gutes thun, ob ſie gleich auch nicht der Liebe werth ſind" u. ſ. w. Die Divergenz der Ausführungen läßt ſich nur aus der Beſchaffenheit der Hörer erklären, denen Luther zuerſt mit dem Geſetz kommen zu müſſen meint, weil ſie ſatt und träge des Wortes Gottes entraten zu können glauben im Mißbrauch evangeliſcher Freiheit (vgl. S. 299 ff. 302). Aus demſelben Grunde iſt es auch zu erklären, daß Luther den Kultus mit einer göttlichen Glorie umgiebt und die Teilnahme am Kultus rein geſetzlich fordert als opus operatum, daß er den Kultus als höchſten und eigentlichen Gottesdienſt hinſtellt und den Gottesdienſt des ſittlichen Chriſtenlebens gering ſchätzend als nur „den Leuten" geſchehen wertet. Reformatoriſche Lehre iſt dies alles nicht, weil es nicht evangeliſche Lehre iſt, mag es auch Luther ſelbſt gepredigt haben. Die reformatoriſche Lehre vom Gottesdienſt läßt ſich in folgenden Punkten zuſammenfaſſen:

1) Der Gottesdienſt umfaßt das geſamte thätige Chriſtenleben und beſteht darin, daß wir auf Grund des Glaubens an Gottes

Huld in Chriſto im Gehorſam gegen Gottes Gebot innerhalb des uns von Gott angewieſenen Lebenskreiſes (Berufes) Gottes Willen thun.

2) Es giebt keinen Gottesdienſt, welcher nicht zugleich Nächſtendienſt wäre, wie es keine Liebe zu Gott giebt, welche ſich in anderer Weiſe als in der Liebe zum Nächſten praktiſch bethätigen könnte.

Schon die Ausführungen Luthers über den „innerlichen“ Gottesdienſt ſind von dem traditionellen römiſchen Gedanken, daß der Kultus als ſolcher Gottesdienſt ſei, beſtimmt; indem er aber dem „innerlichen“ Kultus d. h. Gottesdienſt den „äußerlichen“ gegenüberſtellt, führt Luther in Abweichung von ſeinem reformatoriſchen Sprachgebrauch, welcher mit den Pauliniſchen und überhaupt Neuteſtamentlichen Begriffen ſich deckt, auf römiſche Verkehrung des evangeliſchen Chriſtentums zurück. Nach Luthers reformatoriſchen Begriffen dürfte der Kultus den Namen Gottesdienſt nicht führen, oder nur inſoweit, als er das Mittel iſt für die Gemeinde als ſolche, daß ihr ganzes Leben ein wahrer Gottesdienſt werde. Nicht die reformatoriſchen Ideeen Luthers, ſondern die romaniſierenden Ideeen ſind in der evangeliſchen Kirche maßgebend geblieben, und ſie hat dadurch einen guten Teil der Wirkſamkeit ihres Kultus auf das chriſtliche Leben der Gemeinde eingebüßt.

2) Das geiſtliche Amt.

Es iſt ein Werk der Reformation und vor allem ein Werk Luthers, daß er den etymologiſch und ethiſch ausſchließlich berechtigten Zuſammenhang von „Dienſt“ und „Amt“ wieder zu Ehren gebracht und mit aller Kraft dem Bewußtſein der evangeliſchen Kirche eingeprägt hat [1]). Und dieſer Zuſammenhang iſt

1) Wie ſehr auch der etymologiſche Zuſammenhang von „Amt“ und „Dienſt“ (διακονία) im Bewußtſein Luthers lebte, erhellt daraus, daß er mitunter den Dienſt des διάκονος im Neuen Teſtament ſchlechtweg „Amt“ nennt. Vgl. die Predigt am 2. post. Epiph. über Röm. 12, 6—16 (a. a. O. 8, 24): „Das iſt die andere Gabe: Amt haben. Dies Amt aber war unter den Chriſten, daß man den armen Witwen und Waiſen dienete und unter ſie das zeitliche Gut austheilete, wie St. Stephanus und ſeine Geſellen waren.“ . . .

dem evangelischen Bewußtsein nicht wieder verloren gegangen; derselbe ist unter den protestantischen Völkern als ein Gemeingut anzusehen, dessen Wirkung sich in der gesamten Anschauung und Beurteilung der gesellschaftlichen Ordnungen im Gegensatz gegen römische Anschauung und Beurteilung geltend macht. „Ein Ampt heißet ein geordnet Ding, so in einem jeden Regiment sein muß, das es mancherley bestellete und befolhene Werck habe von wegen des, der die Herrschaft hat, oder einer ganzen Gemeine, daß damit den andern gedient werde“ [1]). Ähnlich spricht Luther sich in der Hauspostille, in der zweiten Predigt am 17. post. Trin. 1532 (nach Rörer) [2]) aus: „Denn es ist gut, köstlich und lobenswert, wenn man den Leuten dienen will, als Bischof, Prediger, Schulmeister thun müssen, wollen sie anders ihrem Amt genug thun.“ Mit Nachdruck weist Luther darauf hin, daß besonders die, welche das „Kirchenamt“ empfangen haben, es sich gegenwärtig halten, daß „ein Amt haben“ heiße: die Pflicht zu dienen haben. „Und will (der Herr) sonderlich, wer in seinem Reiche ein Amt hat, daß derselbe sich vor Hoffahrt hüte, nicht dadurch weltliche Gewalt suche; sondern andern dienen und von solchem Dienst anders nichts denn Mühe, Arbeit und Undank in der Welt gewarten soll“ [3]). Aber wie Luther in seinen reformatorischen Darlegungen über den gemeinchristlichen Gottesdienst keinen Gegensatz oder praktischen Unterschied anerkennt zwischen Gottesdienst und Nächstendienst, so weiß er auch, daß im Kirchenamt der Dienst, dem Herrn gethan, eins ist mit dem Dienst, den Leuten gethan, und daß aller Dienst, den Leuten gethan, im Gehorsam gegen den Herrn einhergehen muß: „Und wird denen gesagt, die ein Amt oder Befehl haben (sonderlich des Predigtamtes) und anderen vorstehen sollen, daß sie darin Christo zu Gehorsam fleißig und treulich den Leuten dienen, gerne und mildiglich von sich geben, und andern mitteilen, was ihnen von

1) Auslegung der Episteln und Evangelien von Ostern 1544 (bei Ph. Dietz (Wörterbuch zu D. Mart. Luthers deutschen Schriften 1870 I.) s. v. Amt Nr. 1).

2) A. a. O. 5, 128.

3) Predigt am Tage Bartholomäi über Luk. 22, 24—30 (nach Dietrich) a. a. O. 6, 373.

Gott vertraut und gegeben iſt, ſonderlich dem armen Haufen der Chriſten, mit ihrem guten Exempel beide des Glaubens und der Liebe, nützlich und tröſtlich ſein, auch ihren Glauben zu ſtärken“ [1]). Eben deshalb hat ſich aber auch der Träger des Amtes in ſeinem der Gemeinde zu erweiſenden Dienen nicht nach dem zu richten, was die Leute für dienlich halten, ſondern nach Gottes Willen und Chriſti Befehl, in der guten Zuverſicht, daß wir dann die Brüder recht lieben, wenn wir Gott lieben und ſeine Gebote halten (1 Joh. 5, 2). „Ein Amt, es heiße, wie es wolle, iſt dazu geordnet, daß es die Sünde ſoll ſtrafen, das Unrecht nicht leiden und über dem, das recht iſt, halten. Darum, weil ich und andere Prediger im Amt ſind, thun wir recht, ja ein Werk der Barmherzigkeit an den Leuten (es thue was Gutes oder Böſes dagegen, wer da will), wenn wir ſie ſtrafen“ [2]). Der Befehl Chriſti, dem die Prediger darin folgſam ſind, liegt nicht darin, daß ſie einen von Chriſto geſtifteten mit eigentümlichen Vollmachten der Gemeinde gegenüber ausgeſtatteten Stande angehören, ſondern in dem der Gemeinde gegebenen Worte Gottes oder Evangelium, zu deſſen Verkündigung in der Gemeinde ſie von der Gemeinde berufen ſind. Dieſe Berufung, die vocatio externa, enthebt das Amt und die amtliche Thätigkeit ſeiner Träger aller Willkürlichkeit und aller Anfechtbarkeit, und eben hierin liegt trotz aller Verwandtſchaft der große Unterſchied zwiſchen Amt und gemeinchriſtlichem Dienſt, ein Unterſchied, wie ihn der Sprachgebrauch ſeit lange ſchon fixiert hatte. „Ich komme nicht getrolt aus eigenem Furnehmen oder Gutduncken, ſondern muß es thun von Ampts wegen“, ſchreibt Luther [3]), und deutlicher noch [4]): „Ich bin nicht hie Prediger aus meiner Perſon und fur mich, wie die Rottengeiſter ſonſt ſolche Prediger ſind, und habe das Predigamt nicht angenommen aus eigner Wahl oder Durſt, ſondern ich habe

1) Predigt am 7. post. Trin. über Mark. 8, 1—9 (a. a. O. 13, 178).

2) Predigt am 4. post. Trin. über Luk. 6, 36—42 (a. a. O. 13, 82).

3) Auslegung des 5., 6. und 7. Kapitels St. Matthäi 1532 (a. a. O. 43, 26 f. 347 f.).

4) Auslegung des 6., 7. und 8. Kapitels des Ev. Johannes 1530—1532 (a. a. O. 48, 298 ff.) zu Joh. 8, 16.

Digitized by Google

das Zeugniß, daß ich berufen bin, und zum Predigampt erfodert und geboten, ich predige aus Befehl und anderer Geheiß."

Die juridiſchen und ethiſchen Merkmale des Amtes, im beſonderen des Predigtamtes, haben wir hier in Vollſtändigkeit bei einander. Das Mandat iſt vorhanden und damit das ausſchließliche Recht und die ausſchließliche Pflicht zu der amtlichen Thätigkeit; die innere Einheit von Amt und Dienſt iſt hervorgehoben und der Dienſt geſchieht dem Herrn, weil auf Befehl des Herrn und im Gehorſam gegen ihn, er geſchieht den Menſchen, weil Gott deren Seligkeit will.

Der Name nun, welchen Luther für das Predigtamt gebraucht, iſt mannigfach: außer dem Predigtamt finden wir häufig das allgemeinere Wort Kirchenamt, daneben auch das an die römiſchen Einrichtungen und den römiſchen Sprachgebrauch erinnernde Wort: Prieſteramt, welches auch vom evangeliſchen Kirchenamt gebraucht wird. Alle dieſe Namen hat die evangeliſche Kirche vielleicht mit Recht, da die Bezeichnung Kirchenamt zu weit, Predigtamt zu eng, Prieſteramt unevangeliſch iſt, nicht rezipiert; dagegen hat ſie eine Bezeichnung für das evangeliſche Pfarramt ausſchließlich in Beſchlag genommen, welche von Luther zuerſt eingeführt iſt, aber bei Luther einen weiteren Umfang hat: es iſt der Name: geiſtliches Amt. Es iſt hervorzuheben, daß Luther niemals das evangeliſche Pfarramt als ſolches geiſtliches Amt nennt, und das iſt inſofern von Wichtigkeit, als daraus folgt, daß er die Bezeichnung „geiſtliches" Amt mit der Ordination und ihrer Wirkung in keinerlei Beziehung bringt. Die Bezeichnung „geiſtliches" Amt hat vielmehr bei Luther denſelben Grund, der ihn, trotz ſeines Proteſtes gegen den Standesnamen der „Geiſtlichen" doch, wenigſtens an einer (ſogleich anzuführenden) Stelle unter gewiſſen Bedingungen geneigt ſcheinen läßt, denſelben zwar nicht als Standesnamen für die evangeliſchen Prediger, aber doch als Ehrennamen für ſie, ſofern ſie ihr Amt evangeliſch verwalten, zuzulaſſen. Dieſer Grund iſt die Würde des göttlichen Wortes, das ſie zu verwalten haben.

Es ſind nur zwei Schriftſtücke Luthers, welche in dieſer

Beziehung inbetracht kommen, und nur in diesen zwei Schriften redet Luther überhaupt vom „Geistlichen Amt“. Zuerst ist zu nennen die schon öfter angeführte, offenbar hernach zu einer großen Abhandlung erweiterte Predigt vom Tage der heiligen drei Könige nach Dietz [1]) vom Jahre 1525 über Matth. 2, 1—12 [2]); da heißt es: „Denn Osios, oder geistlich, heißt, der das Wort Gottes und die Sacrament handelt und reichet, auf daß er sich und die Leute zu Gott bringe; das ist eigentlich der Geistlichen Amt [3]). Aber sie thun der keines; ja, durch ihren Mißbrauch in allen Sacramenten, zuvor in der Messe, bringen sie sich und jedermann nur weiter von Gott; so predigen sie auch kein Evangelium, und thun kein geistlich Amt recht; davon viel zu sagen wäre. Der Apostel hat mit diesem Wort begriffen alles, was ihr eigentlich Amt betrifft, davon sie geistlich hießen, spricht: sie thun ihr keines, darum sind sie mehr die Ungeistlichen.“ Es scheint hier allerdings eine Verwirrung vorzuliegen: Luther fand in der römischen Kirche den Standesnamen „Geistliche“ vor; weil sie des evangelischen Predigers Pflicht nicht thun, das Wort Gottes zu predigen, verweigert er ihnen den hohen Standesnamen; dieser könne Pfarrern gegeben werden, wenn sie das Evangelium predigen, — und nun überträgt er auf etymologischen Wegen diese Thätigkeit unberechtigterweise auf das Wort geistlich, indem er dies unberechtigterweise als die Übersetzung von ὅσιος ausgiebt, von dem er nach 2 Tim. 3, 1—9 (vgl. S. 373) als dem Gegensatz von ἀνόσιος (V. 2) redet. Allein die Sache hat doch einen tieferen Grund. Daß er die Prediger des Evangeliums Geistliche nennt und das Amt, das Evangelium zu verkünden, ein geistliches Amt, hat den Grund, weil das Wort „giebt den Geist und alle Seligkeit“. Es ist freilich nur ein einzelstehendes Wort, in dem Sermon oder

1) Ph. Dietz, a. a. O. s. v. Amt (ampt).

2) A. a. O. 10, 313 ff. 385.

3) Wörtliche Parallele bei Zwingli: „Der hirt“: „Nun siehst du aber, daß den päpstleren (das ist des ganz zütter (d. h. Haufen) dero, die man geistlich nennet, one die das gottswort luter verkündend) glychsnery so vil gutes überkomen hat und gwalts“ u. s. w. (Huldreich Zwinglis Werke von Schuler und Schultheß I, 642).

Predigt, daß man Kinder solle zur Schule halten" vom Jahr 1530 [1]); aber es ist kein zufälliger Einfall Luthers, den Namen Geistliches Amt in dieser Weise zu begründen, er führt die Anschauung vielmehr mit allem Bedacht durch. Wäre die Begründung zufällig, so würde Luther seinen sonstigen Darlegungen getreu, das „Geistliche Amt" auf das Amt der Pfarrer oder Prediger beschränkt haben; nun aber, weil das Wort den Geist giebt und geistliches Amt alles Amt ist, das mit dem Wort des Evangeliums umgeht, erweitert es Luther von dem Pfarrer auf die Küster, Schulmeister u. s. w. „Den Stand mein ich, der das Predigtamt und Dienst des Wortes und der Sacramente hat, welches giebt den Geist und alle Seligkeit, die man mit keinem Gesänge noch Gepränge erlangen kann, als da ist, das Pfarramt, Lehrer, Prediger, Leser, Priester (so man Kaplan nennet), Küster, Schulmeister und was zu solchen Ämtern und Personen mehr gehöret, welchen Stand die Schrift wahrlich hoch rühmet und lobet." Irgendeine direkte Beziehung des Geistlichen Amtes auf die *διακονία τοῦ πνεύματος* des Apostels Paulus findet sich bei Luther nicht.

Der Name Geistliches Amt, das ist das Ergebnis, findet sich zuerst bei Luther, der das Wort in die kirchliche Terminologie eingeführt hat. Es hat seinen Namen lediglich von dem Worte Gottes, das den Geist giebt, und die Würde des Wortes Gottes ist auch die Würde des geistlichen Amtes. Aber eben deshalb beschränkt Luther das geistliche Amt auch nicht auf das Pfarramt oder Predigtamt, es führen dasselbe vielmehr alle, denen das Amt gegeben ist, in welchem sie das Wort Gottes zu treiben haben, vornehmlich auch die Schulmeister und Küster. Die weite Anschauung Luthers, die auf rein sachlichen Erwägungen beruht, ist in der evangelischen Kirche nicht bewahrt. Wie sie den Namen Geistliche zu einem kirchlichen Standesnamen wieder gemacht, wie sie den Gottesdienst auf den kirchlichen Kultus beschränkt

1) A. a. O. 20, 1 ff. 9.

hat, ſo hat ſie auch das geiſtliche Amt auf das kirchliche Predigtamt beſchränkt, und es hängt nicht mehr am Worte Gottes, ſondern an dem kirchlichen Stand. Es ſind, meinen wir, nicht reformatoriſche Wege, welche die evangeliſche Kirche in dieſen Dingen gewandelt iſt.

2.

Athanasiana.

Unterſuchungen über die unter Athanaſios' Namen überlieferten Schriften wider Apollinarios von Laodicea.

Von

Dr. Johannes Dräſeke in Wandsbeck.

In der reichen ſchriftſtelleriſchen Hinterlaſſenſchaft des Athanaſios haben von jeher diejenigen beiden Bücher eine eigentümliche Stellung eingenommen, welche wider Apollinarios von Laodicea gerichtet ſind. Schon das Schwanken der Überlieferung hätte von vornherein zu einiger Vorſicht mahnen ſollen. Beide Bücher werden auf der ſechſten allgemeinen Kirchenverſammlung zu Konſtantinopel im Jahre 680 nach Ausweis der bei Manſi aufbehaltenen Verhandlungen derſelben in einigen beſonders beweiskräftigen Stellen als Zeugen angeführt, das erſte als *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγος καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου*, das zweite als *δεύτερος λόγος κατὰ Ἀπολλιναρίου*. Der Damascener Johannes dagegen bezeichnet (De orthod. fide III, 6) erſteres einfach als *λόγος κατὰ Ἀπολλιναρίου*, letzteres (III, 23) als *λόγος περὶ σαρκώσεως* und (IV, 6) als *λόγος περὶ τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας*. Dieſelbe Verſchiedenheit in den Aufſchriften zeigen die Handſchriften. Cod. Basil. und Cod. Anglic., denen die Benediktiner Lopin und Montfaucon in ihrer Pariſer Ausgabe vom

Jahre 1698 folgten, bieten beim erſten Buche *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ χριστοῦ καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου* (im Basil. fehlt nur *καὶ*), während der Zuſatz *καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου* in anderen Handſchriften fehlt; beim zweiten hat Cod. Basil. einfach *λόγος κατὰ Ἀπολλιναρίου*, in anderen Handſchriften findet ſich die von den Benediktinern wiedergegebene Aufſchrift *περὶ τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας τοῦ χριστοῦ καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου* [1]). Vereinzelten Zweifeln gegenüber behaupteten die Benediktiner die Echtheit beider Schriften. Von neueren Forſchern ſchloſſen ſich ihnen, um nur einige hervorzuheben, Voigt, Hagenbach [2]), Dorner und Kölling [3]) an. Dem erſtgenannten [4]) erſcheint des Athanaſios Brief an Epiktetos gegen den Apollinarismus in weiterem Sinne gerichtet, er erklärt dann aber: „Aus dieſem Grunde haben auch die beiden Briefe, welche Athanaſios gegen die Lehre des Apollinarios und was ſich mit oder ohne Grund an ſie anſchloß, um das Jahr 371 ſchrieb, ohne Apollinarios und ſeine Anhänger zu nennen, wahrſcheinlich ſehr bald nach dem Tode des Verfaſſers (373) die Aufſchrift *περὶ σαρκώσεως τοῦ κυρίου κατὰ Ἀπολλιναρίου* empfangen.“ Ich kann dieſer Vermutung Voigt's nicht beipflichten und noch weniger verſtehe ich, wie Dorner [5]) dazu kam, von der Geſtalt der Lehre, wie die beiden Bücher ſie aufweiſen, einerſeits zu behaupten, man ſehe ihr an, daß ſie durch des Apollinarios Theorie hindurchgegangen ſei, anderſeits es für das Richtige zu erklären, daß „dieſe Bücher, nach Proklos geſchrieben nach des Apollinarios Tod“, ſich mit ſeiner Schule überhaupt beſchäftigen, „die in verſchiedene Richtungen auseinander-

1) Ich benutze die Schriften in der Ausgabe Thilo's: Biblioth. patr. graec. dogmat. Vol. I. Athanasii opera dogmatica sel. Leipzig (T. O. Weigel) 1853. S. 860—937.

2) Hagenbach, Dogmengeſchichte. 5. Aufl. 1867. S. 225.

3) Kölling, Geſchichte der Arianiſchen Häreſie. Bd. II. Gütersloh (Bertelsmann) 1883. S. 321.

4) Voigt, Die Lehre des Athanaſius von Alexandrien. Bremen 1861. S. 308.

5) Dorner, Entwickelungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti. Bd. I, S. 984, Anm. 7.

gegangen war.“ . . . „Manches daher, was Athanasios in diesen Büchern bekämpfte, fällt dem Apollinarios selbst nicht zur Last, wohl aber kann man es zur kirchlichen Erscheinung des Apollinarismus rechnen.“ Diesen Ausführungen zufolge müßte ja Apollinarios schon vor Athanasios, d. h. vor dem Jahre 373 gestorben sein, eine Aufstellung, welche mit sicher überlieferten geschichtlichen Thatsachen in unlösbaren Widerspruch tritt. Mir selbst schienen früher [1]) im Anschluß an Böhringer [2]) weder die Lehren, die hier bekämpft werden, apollinaristisch, wiewohl es einige allerdings sind, noch Athanasios der Verfasser der Schrift zu sein, wiewohl einige Wendungen ganz athanasianisch klingen, in anderen Athanasios ganz und gar nicht zu erkennen ist. Auch hinsichtlich der Urheberschaft der Schrift erklärte ich mit Böhringer, „daß ein Schüler des Athanasios der Verfasser derselben, die nur teilweise gegen den Apollinarismus gerichtet ist, sein möchte, mit Benutzung athanasianischer Ideeen, ganz besonders des Briefes an Epiktetos.“ Daß mit diesen Worten Böhringer's das eigentümliche schriftstellerische Verhältnis der beiden Bücher im wesentlichen richtig gekennzeichnet ist, glaube ich auch heute noch; doch scheint es mir, als ob wir in einigen Punkten noch darüber hinaus, bezw. zu einer in etwas vielleicht bestimmter zu fassenden Ansicht gelangen könnten.

I.

Ich behaupte erstens: Beide Schriften rühren nicht von einem und demselben Verfasser her, so, daß das zweite Buch, wie die vorher mitgeteilte Anführung in den Verhandlungen der sechsten allgemeinen Kirchenversammlung anzunehmen nötigt, die Fortsetzung des ersten wäre. Dafür spricht einmal der Umstand, daß das erste Buch an einen bestimmten Mann gerichtet ist, der im Eingang wie am Schlusse mit Geliebter (ἀγαπητέ) angeredet wird, während eine solche Beziehung in zweiten Buche durchaus fehlt; jenes hat eine besondere, die

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. VII, S. 134.

2) Böhringer, Athanasius und Arius. Stuttgart 1874. S. 568 u. 575.

Veranlaſſung und den Zweck [1]) der Schrift deutlich bezeichnende Einleitung, ſowie einen auf dieſe Einleitung ausdrücklich Bezug nehmenden Schluß [2]), dieſes läßt weder zu Anfang noch am Ende etwas Ähnliches erkennen.

Verſchiedenheit der Verfaſſer anzunehmen nötigt ferner die Beobachtung der Art und Weiſe der Ankündigung, wie in beiden Schriften der Gegner Gründe geprüft werden ſollen. Wenn nämlich ein und derſelbe Schriftſteller beide Werke verfaßt hätte, ſo würde er ſich höchſt wahrſcheinlich mit einer einmaligen Ankündigung der maßgebenden Geſichtspunkte begnügt haben, nach welchen er ſeine Gegner zu beurteilen gedenke. Es finden ſich aber derartige Ankündigungen in beiden Schriften. Ich ſtelle ſie einfach nebeneinander:

I, 3 (S. 864): *Ταῦτά ἐστιν αὐτῶν τὰ σοφίσματα καὶ τῆς παρατροπῆς τὰ νοήματα .... προθῶμεν τοίνυν τούτοις τῆς τοῦ θεοῦ εὐδοκίας τὴν θέλησιν, ὥμοσε γάρ, φησί, κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται, καὶ τῆς ἀληθεστάτης οἰκονομίας τὴν συμπλήρωσιν καὶ τῆς τελειοτάτης εὐεργεσίας τὴν χάριν, ἀντερωτήσαντες τούτων τὰ*

II, 4 (S. 908): *Αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ θολερὰ ἀνατροπή, ἣν ποτίζετε τοὺς ἀνθρώπους καὶ μεθύσκετε . . . προκείσθω τοίνυν τῶν αἱρετικῶν τὰ δόγματα καὶ τῆς ὑμετέρας φρονήσεως ἡ γνώμη καὶ τῆς ἡμετέρας πίστεως ὁ λόγος καὶ τοῦ εὐαγγελίου ὁ ὅρος καὶ τῶν ἀποστόλων τὸ κήρυγμα καὶ τῶν προφητῶν ἡ μαρτυρία*

1) I, 1 (S. 862): *ἀλλ' ἐπειδὴ κόπωσιν βαρυτάτην συνειδὼς ἐν τοῖς τὰ αὐτὰ λέγειν δοκοῦσιν ἠρώτησας περὶ τῆς ἐν ἡμῖν πίστεως, καὶ τίς ἡ αἰτίασις τῶν ὀρθῶς φρονεῖν νομιζόντων, οἵ τινες ἀμετρίᾳ πολλῇ τὰ ἄθεσμα φθεγγόμενοι οὐ διδοίκασιν .... οἷς ἐπάγειν κατὰ δύναμιν τὸν ἔλεγχον ἐπάναγκες, ἵνα ἤ τινες αὐτῶν ἀνανήψαντες διαβλέψωσιν ἢ ἄλλους ἀπατᾶν μὴ δύνωνται.*

2) I, 22 (S. 900): *ταῦτα ἔγραψα, ἀγαπητέ, κἂν ὅτι μάλιστα οὐδὲν πλέον ἔδει γράφειν, αὐτάρκης γὰρ ἡ εὐαγγελικὴ παράδοσις, ἀλλ' ἐπειδὴ ἠρώτησας περὶ τῆς ἐν ἡμῖν πίστεως, καὶ ἕνεκά γε τῶν ἐρεσχελεῖν βουλομένων ταῖς ἐφευρέσεσι καὶ οὐ λογιζομένων ὅτι ὁ ἐκ τῶν ἰδίων λαλῶν τὸ ψεῦδος λαλεῖ.*

νοήματα, εἰ τοῖς προφητικοῖς μηνύμασι συνᾴδουσιν, εἰ τοῖς ἀποστολικοῖς διδάγμασιν ἀκολουθοῦσιν, εἰ τοῖς τῶν πατέρων παραγγέλμασι στοιχοῦσιν, εἰ τὰς ἐναποδείκτους τοῦ δεσπότου φωνὰς οὐκ ἀθετοῦσιν, ἵν' ἐκ τῶν προφητικῶν μηνυμάτων καὶ τῶν ἀποστολικῶν διδαγμάτων καὶ τῶν ὑπὸ τοῦ κυρίου πληρωθέντων πραγμάτων γίγνηται τῆς ἀληθείας ἡ ὁμολογία καὶ τῆς πλάνης ἡ ἔλεγξις.

καὶ τῆς πληρωθείσης οἰκονομίας ἡ κατανόησις.

Schwerlich wird man dieſen Aufſtellungen gegenüber die Einheit des Verfaſſers beider Schriften aufrecht erhalten können.

Nicht minder iſt es auffällig, daß derſelbe Gedanke, womit der Verfaſſer der erſten Schrift am Schluſſe, von der Unmöglichkeit überzeugt, durch alles Dichten und Grübeln des menſchlichen Geiſtes Chriſtus erfaſſen zu können, einfach auf das Feſthalten an der Überlieferung der h. Schrift verweiſt, auch am Schluſſe der zweiten Schrift zum Ausdruck kommt. Man vergleiche:

I, 22 (S. 900): *οὔτε γὰρ κάλλος οὔτε δόξαν σώματος Χριστοῦ ἐφικτὸν διανοίᾳ ἀνθρώπου ἐξειπεῖν, ἀλλά γε καὶ τὰ γενόμενα ὡς γέγραπται ὁμώλογεῖν* — und wenige Zeilen vorher: *οὐδὲν πλέον ἔδει γράφειν, αὐτάρκης γὰρ ἡ εὐαγγελικὴ παράδοσις.*

II, 19 (S. 936): *ἀρκεῖ δὲ πιστεῦσαι τοῖς γεγραμμένοις καὶ γενομένοις, ὡς φησιν ὁ Παῦλος· καθ' ὁμοιότητα κατὰ πάντα χωρὶς ἁμαρτίας, καὶ ὁ Πέτρος δέ· Χριστοῦ οὖν παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε, καὶ μὴ περαιτέρω ἐκτεινομένους ἀθετεῖν ἀλήθειαν.*

In beiden Schriften ſodann werden z. T. dieſelben Gegenſtände behandelt. Greifen wir nur ein bezeichnendes Beiſpiel heraus, da die Aufzählung aller ſich eng berührender, in beiden

Schriften behandelter gegneriſcher Lehrſätze viel zu weit führen würde. Es iſt die im Gegenſatz zur apollinariſtiſchen Anſchauung von dem dreigeteilten Weſen des Menſchen geſtaltete Lehre von der Höllenfahrt Jeſu, die als Beweisſtück anzuführen völlig ausreichend ſein dürfte.

I, 13 (S. 886): *πείσθητε οὖν, ὅτι ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἄνθρωπός ἐστιν ἡ ψυχή, τοῦτο καὶ τῆς πρώτης πλάσεως δεικνυούσης καὶ τῆς δευτέρας διαλύσεως δηλούσης, οὐ μόνον ἐφ' ἡμῖν τούτων δεικνυμένων, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ θανάτῳ τοῦ Χριστοῦ ἐδείκνυτο, τὸ μέντοι μέχρι τάφου φθάσαν, ἡ δὲ μέχρι ᾅδου διαβᾶσα, διαιρετῶν δὲ ὄντων τῶν τόπων πολλῷ τῷ μέτρῳ, καὶ τοῦ μὲν τάφου σωματικὴν ἐπιδεχομένου τὴν ἐπίβασιν (ἐκεῖσε παρῆν τὸ σῶμα), τοῦ δὲ ᾅδου ἀσώματον.* (14) *πῶς ἐκεῖ παρὼν ὁ κύριος ἀσωμάτως ὡς ἄνθρωπος ἐνομίσθη ὑπὸ τοῦ θανάτου, ἵνα ψυχαῖς ταῖς ἐν δεσμοῖς κατεχομέναις μορφὴν ἰδίας ψυχῆς ἀνεπίδεκτον ὡς δεκτικὴν τῶν δεσμῶν τοῦ θανάτου παραστήσας, παροῦσαν παρούσαις, διαρρήξῃ τὰ δεσμὰ ψυχῶν τῶν ἐν ᾅδῃ κατεχομένων, τὸν τῆς ἀναστάσεως διαπτηξάμενος ὄρον, ἵνα ὁ πλάστης καὶ ποιητὴς τοῦ ἀνθρώπου καὶ καταδίκῃ τοῦτον ὑποβαλὼν αὐτὸς παρὼν ἐλευ-*

II, 14 (S. 926): *ὑμεῖς δὲ τὸ ἔμπαλιν λέγετε ὡς σοφώτεροι τῶν ἀποστόλων καὶ μυστικώτεροι τῶν προφητῶν καὶ ἐξουσιαστικώτεροι τῶν εὐαγγελιστῶν ἢ καὶ αὐθεντικώτεροι τοῦ κυρίου, ἐψευσμένῃ ὑμῶν εὐφημίᾳ ἀπαρνούμενοι μὲν τὴν ἀλήθειαν, κατὰ δὲ τῆς θεότητος φθεγγόμενοι, τῆς οἰκονομίας σαφῶς καὶ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ δεικνυμένης, ἐν μὲν προβολῇ αἵματος σαρκὸς βεβαιουμένης, φωνῆς δὲ γενομένης καὶ ψυχῆς σημαινομένης, οὐ χωρισμὸν θεότητος δηλούσης, ἀλλὰ νέκρωσιν σώματος σημαινούσης, μήτε τῆς θεότητος τοῦ σώματος ἐν τῷ τάφῳ ἀπολιμπανομένης, μήτε τῆς ψυχῆς ἐν τῷ ᾅδῃ χωριζομένης . . .* (15) *διὰ τοῦτο ἐν μὲν ψυχῇ θεοῦ ἡ κράτησις τοῦ θανάτου ἐλύετο καὶ ἡ ἐξ ᾅδου ἀνάστασις ἐγίνετο καὶ ταῖς ψυχαῖς εὐηγγελίζετο, ἐν δὲ σώματι Χριστοῦ ἡ φθορὰ κατηργεῖτο καὶ ἡ ἀφθαρσία ἐκ τάφου ἐδείκνυτο. ὥστε οὐκ ἄνθρωπος θεοῦ ἐχωρίζετο οὔτε θεὸς πρὸς ἄνθρωπον ἐγκατά-*

θερώσῃ δι' ἑαυτοῦ ἐξ ὁλοκλήρου τὸν ἄνθρωπον ἐν μορφῇ τῇ ἑαυτοῦ;

λειψιν διηγεῖτο, οὔτε ἡ νέκρωσις καὶ τοῦ πνεύματος ἀποχώρησις θεοῦ ἀπὸ σώματος ἦν μετάστασις, ἀλλὰ ψυχῆς ἀπὸ σώματος χωρισμός, ὁ γὰρ ἡμέτερος ἐκεῖ διεγράφετο θάνατος. εἰ δὲ ὁ θεὸς ἐχωρίσθη τοῦ σώματος καὶ οὕτως ἡ νέκρωσις ἐδείκνυτο, πῶς τὸ σῶμα χωρισθὲν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ τὴν ἀφθαρσίαν ἐπεδείκνυτο; πῶς δὲ καὶ ὁ λόγος τὴν εἰς ᾅδου ἐπίβασιν ἐποιήσατο;

Hier ſind die ſämtlichen um jenes Lehrſtück ſich ordnenden Gedanken in beiden Schriften ſo vollſtändig zuſammengedrängt und doch wieder in manchen Einzelheiten ſo verſchieden geſtaltet, daß die Annahme unmöglich erſcheint, es habe ein und derſelbe Verfaſſer nach jener erſten Darſtellung in der als Fortſetzung der erſten gedachten zweiten Schrift eine nochmalige Erörterung desſelben Gegenſtandes anſtellen zu müſſen geglaubt.

Endlich ſcheint mir gegen die Einheit des Verfaſſers auch noch ein anderer Umſtand zu ſprechen. In der erſten Schrift wird (Kap. 2) die Geſamtheit der apollinariſtiſchen Lehrſätze vorangeſtellt und aus derſelben bis Kap. 12, wie ſchon Voigt (a. a. O., S. 329) richtig geſehen, nur die Lehre von der Leiblichkeit Chriſti, von Kap. 13—21 vornehmlich die Lehre von der Stellvertretung des menſchlichen Geiſtes durch den göttlichen Logos behandelt. Im zweiten Buche wird eine ſolche Überſicht über der Gegner Lehren, wie ſie I, 2 zu leſen iſt, nicht gegeben, ſondern der Verfaſſer führt ſtändig mit denſelben Wendungen (*πῶς λέγετε* 5, *ἀλλὰ λέγετε* 6, *ἀλλὰ πάλιν λέγετε* 7 und 8, ähnlich 9, 11, 16, *πῶς οὖν γεγράφατε* 14, *εἰρήκατε γὰρ* 16) immer neue apollinariſtiſche Sätze vor, die er Schritt für Schritt bekämpft und zurückweiſt.

Haben dieſe Beobachtungen zu dem Ergebnis geführt, daß die Möglichkeit, beide Schriften ſeien von einem und demſelben Kirchen-

lehrer verfaßt, nicht aufrecht erhalten werden kann, ſo gehe ich einen Schritt weiter und behaupte zweitens:

II.

Beide Schriften können nicht von Athanaſios herrühren. Sehen wir zunächſt auf die äußeren Gründe für dieſe Behauptung.

In einer auf der zweiten Kirchenverſammlung zu Konſtantinopel im Jahre 553 gehaltenen Rede erwähnt Proklos, Athanaſios habe verſchiedene Briefe an Apollinarios als einen Geſinnungsgenoſſen gerichtet und dennoch ſpäter, nach dem Tode des Apollinarios, nachdem er von deſſen in Schriften ausgeſprochenen Läſterungen Kunde erhalten, ſogar ganze Bücher wider ihn geſchrieben, und ſo hätten dem Apollinarios die früher an ihn als einen rechtgläubigen Mitſtreiter gerichteten Briefe des Athanaſios nichts genützt. Auf den auffälligen geſchichtlichen Irrtum, der in dieſen Worten des Proklos ſteckt, habe ich zuvor ſchon hingewieſen. Danach müßte Apollinarios ſchon vor Athanaſios, d. h. vor 373 geſtorben ſein. Dem widerſtreitet die Überlieferung. Genau zwar wiſſen wir nicht, wann der Laodicener abberufen wurde. Aus welchem Grunde ſich Caspari[1]) und Voigt (a. a. O., S. 307) gerade für das Jahr 390 entſchieden haben, vermag ich nicht zu ſagen, da Hieronymus (Vir. ill. CIV), ſoviel ich weiß, der einzige Zeuge, nichts weiter darüber meldet als „sub Theodosio imperatore obiit“. Dieſe Angabe würde uns geſtatten, faſt bis auf das Jahr 392 herunterzugehen. In dieſem nämlich, dem vierzehnten des Kaiſers Theodoſius ſchloß Hieronymus ſeiner eigenen Mitteilung zufolge (Vir. ill. CXXXV), ſein Schriftwerk ab. Aber ſollte vielleicht Proklos die beiden Apollinarios, Vater und Sohn mit einander verwechſelt haben? Auch der ältere Apollinarios wird von Sokrates (III, 16) als bedeutender Schriftſteller gerühmt und ſtarb, da von ſeinem Sohne ausdrücklich überliefert wird, daß er ein ſehr hohes Alter erreichte,

1) Caspari, Alte und neue Quellen zur Geſchichte des Taufſymbols und der Glaubensregel. Chriſtiania 1879. S. 90, Anm. 38.

ſicher vor Athanaſios. Wie dem aber auch ſein mag, das Eine ſcheint mir aus des Proklos Worten geſchloſſen werden zu dürfen, daß zu ſeiner Zeit die beiden Bücher wider Apollinarios der Sammlung der Schriften des Athanaſios bereits beigeſellt waren, und daß Proklos zunächſt wohl nur infolge dieſes Sachverhältniſſes zu jener ſeiner eigentümlichen, mit unanfechtbarer Überlieferung nicht vereinbaren Darſtellung der Urheberſchaft gelangte. Über die wahren Verfaſſer dieſer Schriften war ihm nichts mehr bekannt, ebenſo wenig dem ungefähr gleichzeitigen [1]) Leontios. Sicherlich hatte es, wie auch Montfaucon (a. a. O., S. 861) anerkennt, ſeine Schwierigkeit, in der Menge der unter Athanaſios' Namen überlieferten Schriften die echten von den unechten zu ſondern. Daß nun Schriftſteller, welche faſt durch zwei Jahrhunderte von dem großen Alexandriner getrennt ſind, in Fragen der ſchriftſtelleriſchen Herkunft überlieferter Werke ſich eines ſolchen Irrtums ſchuldig machen konnten, iſt daher nicht verwunderlich und durchaus nicht unerhört. Wußte doch der örtlich und zeitlich den fraglichen Schriften ſo viel näher ſtehende Nachfolger ſeines Oheims Theophilos auf dem erzbiſchöflichen Stuhle von Alexandria, Kyrillos (412—444), mit der ſchriftſtelleriſchen Hinterlaſſenſchaft ſeines großen Amtsvorgängers Athanaſios ſo wenig genau Beſcheid, daß er — und wohl durch ihn beſtimmt auch die Kirchenverſammlung zu Epheſus 431 — das chriſtologiſche Bekenntnis des Apollinarios in deſſen Briefe an Kaiſer Jovianus, das zu ſeiner Zeit ſchon von apollinariſtiſchen Fälſchern aus dem Briefe herausgenommen und mit des Athanaſios Namen verſehen war, als ein von dieſem herrührendes echtes Schriftſtück anſehen konnte. „Hat ſich derſelbe Biſchof von Alexandria doch auch durch den Titel des Briefes an Prosdokios *Τοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης πρὸς Προσδόκιον ἐπιστολή* und die Anfangsworte *Τῷ δεσπότῃ μου τῷ ποθεινοτάτῳ Προσδοκίῳ Ἰούλιος χαίρειν* dazu verleiten laſſen, dieſen Brief, der unmöglich von Julius (336—352) herrühren kann (er verrät ſich

1) Friedrich Loofs, Leontius von Byzanz. Leipzig (Hinrichs) 1881. S. 297—301.

durch ſeine Lehre vom heiligen Geiſt und ſeine Chriſtologie als ein Erzeugnis aus der Zeit nach 360 und durch die letztere als ein Erzeugnis der Schule des Apollinarios) für wirklich von dem alten römiſchen Biſchof verfaßt anzuſehen (ſ. ſeinen Apologeticus pro XII capitibus adv. orientales episcopos, Coleti IV, 1379)“ [1]). Wenn ein Kyrillos alſo ſo in die Irre gehen konnte, dann dürfen wir den hundert Jahre ſpäter ſchreibenden Proklos um gleichen Fehlers willen nicht ſchelten.

Eine weitere Schwierigkeit, welche uns nötigt von Athanaſios abzuſehen, liegt in der Schreibweiſe, welche die beiden Bücher aufweiſen. Von vornherein wollen wir uns nicht verhehlen, daß derartige Schlußfolgerungen oft recht trügeriſch ſind. Dafür zeugt ſchon Montfaucon mit ſeinen Bemühungen, Athanaſios als Verfaſſer darzuthun, während, wie er ſelbſt mitteilt, von den Neueren einige das erſte, andere das zweite Buch wider Apollinarios für unecht erklärt haben. Um jeden Zweifel zu beſeitigen, macht er darauf aufmerkſam, daß die Zurückweiſung der Gegner I, 6 mit denſelben Gründen und bisweilen mit denſelben Wendungen erfolge wie in des Athanaſios Brief an Adelphios, daß die Einwendung *τί τοίνυν μέμφεσθε Ἀρειανοῖς* u. ſ. w. (I, 10) faſt mit denſelben Worten ſich im Briefe an Epiktetos finde, und daß jener Kap. 12 behandelte Vorwurf der Apollinariſten, die Rechtgläubigen führten ſtatt der Dreieinigkeit eine heilige Vierzahl ein, gleichfalls dem Sinne nach im Briefe an Epiktetos aufſtoße; kurz, wenn man die beiden Bücher wider Apollinarios mit anderen Schriften des Athanaſios, beſonders mit den Briefen an Epiktetos, Adelphios und Maximus vergleiche, man eine ſolche Menge verwandter Stellen treffe, daß man an der Abfaſſung durch Athanaſios nicht zweifeln könne. Ich erlaube mir dieſe Schlußfolgerung ernſtlich zu bezweifeln. Können denn die von Montfaucon aufgeführten Beſonderheiten nicht auch anders erklärt werden? Was ſoll jenes *τί τοίνυν μέμφεσθε Ἀρειανοῖς*? Auf ſo eine einzelne, unter gleichen Verhältniſſen bei anderen Schriftſtellern gewiß ebenſo ſich findende Wendung kann doch unmöglich ein Gewicht gelegt werden. Und warum

1) Caspari a. a. O., S. 107, Anm.

ſollen wir bei der Zurückweiſung der oben erwähnten Beſchuldigung der Apollinariſten betreffs der Vierzahl gerade auf des Athanaſios Brief an Epiktetos blicken? Wehrt ſich doch auch Gregorios von Nyſſa gegen eben dieſen Vorwurf in ſeinem *Ἀντιῤῥητικὸς κατὰ Ἀπολλιναρίου* in weitläufigen Auseinanderſetzungen, die er [1]) mit den Worten beſchließt: *ὥστε κίνδυνός ἐστιν οὐδεὶς εἰς τετράδα ἡμῖν τὸν τῆς τριάδος λόγον πλατύνεσθαι, καθὼς ὁ Ἀπολλινάριος λέγει.* Für den von Montfaucon zuerſt angeführten Fall wird ſich unſchwer die Möglichkeit eines ähnlichen Abhängigkeitsverhältniſſes, wie das zuletzt angedeutete, geltend machen laſſen. Doch wie mir ſcheint, iſt es gar nicht nötig, darauf einen ſo ſonderlichen Nachdruck zu legen. Ich halte es für weit unwahrſcheinlicher, daß Athanaſios ſelbſt Wendungen und Beweisgründe aus ſeinen eigenen Schriften ſollte einfach wiederholt haben, als daß andere kirchliche Schriftſteller, — Böhringer dachte mit Recht an Schüler des Athanaſios — in Alexandria ſelbſt als des großen Meiſters Zeitgenoſſen lebend und mit deſſen gefeierten Schriften, ihrem Gedankengehalt wie ihrer Darſtellung auf das innigſte vertraut, dieſe beiden Bücher wider Apollinarios in ſeinem Sinn und Geiſt verfaßten. Das iſt zunächſt eine Möglichkeit, die damit, daß ſie der anderen von Montfaucon behaupteten Möglichkeit — denn als einen Beweis dürfen wir ſeine Behauptung ſelbſtverſtändlich nicht gelten laſſen — einfach mit dem Anſpruch größerer Wahrſcheinlichkeit gegenübertritt, noch nicht die für einen wirklichen Beweis unbedingt nötige zwingende Überzeugungskraft erlangt hat. Von einer genauen ſprachlichen Vergleichung mit unbezweifelt echten Schriften des Athanaſios dürfen wir uns um des eben angeführten Abhängigkeitsverhältniſſes willen keinen beſonderen Erfolg verſprechen. Auffällig erſcheint mir in der erſten Schrift eine gewiſſe Schwerfälligkeit und Breite in der redneriſchen Ausgeſtaltung der einzelnen Satzglieder, die wir bei Athanaſios vergeblich ſuchen dürften. Ich nenne als Beiſpiel die vorhin ſchon aus dem dritten Kapitel der Schrift mitgeteilte Stelle.

Wichtiger als die bedenkliche Beſchaffenheit der äußeren Gründe

1) Kap. 42 in Zacagni, Collectio monum. vet. Rom. 1698. S. 236.

und der Sprache und Darſtellung erſcheint mir endlich noch ein anderer Umſtand. Es iſt, ſo behaupte ich, unmöglich, an des Athanaſios Urheberſchaft feſtzuhalten, weil in beiden Büchern auf Schriften des Apollinarios Bezug genommen wird, welche erſt nach Athanaſios' Tode geſchrieben und bekannt geworden ſind.

Dieſer Punkt iſt nach meiner Überzeugung allerdings ein ſehr wichtiger, ja er iſt geradezu der entſcheidende und Ausſchlag gebende. In der Unbeſtimmtheit hinſichtlich der zeitlichen Anordnung der zum Beweiſe herangezogenen und in die Geſchichtsdarſtellung verwebten dogmatiſchen Schriften des Laodiceners liegt ein wirklicher Mangel der ſonſt ſo trefflichen Darſtellungen Voigt's und Böhringer's. Erſterer ſtellt nämlich apollinariſtiſche Äußerungen aus unſeren beiden angefochtenen Schriften mit völlig gleichartigen und gleichlautenden bei Gregorios von Nyſſa, von Nazianz und Theodoretos auf eine Linie, ohne zu beachten, daß die von den genannten Kirchenlehrern widerlegten oder doch bekämpften Worte des Apollinarios größtenteils Schriften desſelben entnommen ſind, die nachweislich erſt verſchiedene Jahre nach des Athanaſios Tode abgefaßt ſind. Böhringer dagegen führt bei der Darſtellung der letzten Lebensjahre des Athanaſios Apollinarios' Lehren in ihren Grundzügen vor, um für die von Athanaſios nach ſeiner Rückkehr aus der Verbannung im Jahre 362 abgehaltene Kirchenverſammlung den nötigen dogmatiſchen Hintergrund zu gewinnen. Auch dies Verfahren halte ich für nicht zuläſſig, weil auch Böhringer es verabſäumt hat, auf den Umſtand zu achten, daß die von ihm hervorgehobenen Lehrbeſonderheiten des Apollinarios zur Zeit der Alexandriniſchen Kirchenverſammlung eben durchaus noch nicht deutlich erkennbar hervorgetreten waren. Hätten beide ſo verdienſtvolle Forſcher auf dieſes wichtige Sachverhältnis ein ſtrengeres Augenmerk gerichtet, ſo müßte, meine ich, die über unſeren dem Athanaſios zugeſchriebenen Büchern wider Apollinarios ſchwebende Streitfrage, was dieſen Punkt wenigſtens angeht, längſt entſchieden worden ſein.

Gewiß werden in des Athanaſios Briefen an Epiktetos, Adelphios und Maximus gar mancherlei wirre, ketzeriſche Lehren aufgezählt und zurückgewieſen, aber doch nur zum geringen Teile ſolche,

die ſich mit des Apollinarios Anſichten berühren. Von einem apollinariſtiſchen Streit und deſſen Beilegung auf jener Kirchenverſammlung kann eigentlich mit Fug nicht geredet werden. Apollinarios war daſelbſt durch Abgeordnete vertreten, und die Erklärungen, welche von dieſen, offenbar im Zuſammenhang mit der Erörterung von anderswoher eingetragenen Streitfragen, abgegeben wurden, wie ſie aus des Athanaſios Rundſchreiben noch deutlich zu erkennen, ſind weit von ketzeriſchen Anſichten entfernt. Und wenn man dergl. in ſie hineingedeutet oder gemeint hat, der vielgewandte Apollinarios habe hier eine offene Ausſprache ſeiner eigentlichen Anſichten geſchickt vermieden, ſo kann dies vor einer unbefangenen Betrachtung der für jenes Jahr inbetracht kommenden Zeugniſſe nicht beſtehen. Apollinarios hat in einem Schreiben an Serapion, den bekannten Geſinnungsgenoſſen des Athanaſios, ausdrücklich ſich zu dem Inhalt des Briefes desſelben an Epiktetos bekannt, insbeſondere die Anſicht derer, welche die Weſensgleichheit des Fleiſches mit der Gottheit behaupteten, als Wahnſinn bezeichnet [1]). Auch der letzte der jüngſt von mir als echt erwieſenen Briefe des Apollinarios an Baſilios vom Jahre 362 [2]) dürfte hier als Zeuge angeführt werden können. Apollinarios klagt im Eingange über den Kampf, der gegen die Frömmigkeit ſich erhoben und in welchem er ſelbſt ſtehe, womit er unverkennbar jene erſten feindſeligen Maßnahmen des Kaiſers Julianus meint, welche die Wiederherſtellung des Hellenismus zum Ziel hatten. Sodann aber ſpricht er über das von den aus Ägypten zurückgekehrten Biſchöfen und Mönchen, unter letzteren eben ſeine eigenen Vertreter auf der Kirchenverſammlung zu Alexandria, mitgebrachte und in Umlauf geſetzte Schreiben, offenbar des Athanaſios Synodalrundſchreiben, das er anerkennend als *σύμφωνα παλαιοῖς γράμμασιν, τοῖς τε θείοις αὐτοῖς καὶ τοῖς καθ' ὁμοφωνίαν τῶν θείων ἐν Νικαίᾳ γραφεῖσιν* bezeichnet. *Ἀναγκαία δὲ* — ſagt er — *ἦν ἡ μετ' ἐξηγήσεως τῶν αὐτῶν* (d. h. der nicäniſchen

1) Leont. Adv. fraudes Apollinarist. bei Mai, Spic. Rom. X, 2, S. 125: *τὴν δὲ ἐπιστολὴν δεσπότου μου τὴν εἰς Κόρινθον ἀποσταλεῖσαν σφόδρα ἀπεδεξάμεθα· τῶν δὲ εἰπόντων ὁμοούσιον θεῷ τὴν σάρκα πολλὴν μανίαν κατέγνωμεν.*

2) Zeitſchrift für Kirchengeſchichte, Bd. VIII, S. 85—123.

Glaubensſätze) *ἐπανάληψις διὰ τὴν οὐχ ὑγιῆ τῶν κειμένων παρεξήγησιν, ἣν εἰσῆγον οἱ πάλαι μὲν ἀντικρυς ἀντιλέγοντες, νῦν δὲ τὴν ἀντιλογίαν ἐξηγήσεως σχήματι μεθοδεύσαντες.* Keine Andeutung iſt in dem ganzen ſo wertvollen Briefe davon zu finden, daß Apollinarios und ſeine dogmatiſche Überzeugung etwa irgendwie Gegenſtand der Erörterung und des Bedenkens ſeitens Athanaſios' und der Teilnehmer der Verſammlung gebildet, auch nicht die leiſeſte Spur von Unmut über etwaige Vergewaltigung der eigenen Meinung oder irrige Darſtellung derſelben durch Athanaſios. Im Gegenteil, nichts als Anerkennung über die Thätigkeit der Kirchenverſammlung und ihr lobenswertes Feſthalten an den alten, wohlerprobten nicäniſchen Grundlagen. Und alles das mit Fug und Recht treu und ehrlich gemeint und nicht etwa in hinterliſtiger, des eigenen Innern Zwieſpalt ſorgfältig verhüllender Weiſe. Noch ſtand Apollinarios voll und ganz mit Athanaſios auf demſelben Boden dogmatiſcher Überzeugungen. Als bedeutendſter Verfechter des Nicänums zog er damals gegen Eunomios in einer ſchneidigen Schrift zu Felde und trat dem ungerechten Geſetze des Kaiſers Julianus vom 17. Juni 362 mit ſeinem ſchönen, wie ich erwieſen zu haben glaube [1]), uns unter des Juſtinus Schriften überlieferten Werke *Ὑπὲρ ἀληθείας ἢ λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* entgegen. Seine chriſtologiſchen Schlußfolgerungen aus der nicäniſchen Lehre, die ihn den alten Freunden mehr und mehr entfremdeten, hatte er damals noch nicht gezogen. Das geſchah erſt, ſoweit wir dies heute noch den uns zu Gebote ſtehenden Quellen entnehmen können, ein ganzes Jahrzehnt ſpäter, wie ich das in einer beſonderen Abhandlung „Zur Zeitfolge der dogmatiſchen Schriften des Apollinarios von Laodicea" [2]), auf deren Ergebniſſe ich hier einfach zu verweiſen mir erlaube, ausführlich und mit ſorgfältiger Benutzung aller Ausſchlag gebenden Nachrichten und Beweismittel dargethan zu haben glaube. Ich erwähne daraus nur kurz die Thatſachen, die für unſere Frage zunächſt von Bedeutung ſind.

Im Jahre 373 weiß Baſilios noch nichts von irgendeiner

1) Zeitſchrift für Kirchengeſchichte, Bd. VII, S. 257—302.
2) Jahrbücher für proteſtantiſche Theologie, Bd. XIII, S. 529 ff.

Lehrabweichung des Apollinarios, noch nichts von irgendeiner gegen ihn deswegen erhobenen Anklage. Inzwiſchen hat ſich Baſilios, deſſen frühere freundſchaftliche Verbindungen mit dem Laodicener durch den von mir als echt erwieſenen Briefwechſel klar bezeugt werden, um verſchiedener, beſonders wegen Sabellianismus wider jenen erhobener Klagen willen von dem großen Lehrer abgewandt, wiewohl noch im Jahre 376 die alte Liebe zu demſelben in einem Briefe an Biſchof Patrophilos (244 = 82) unzweideutig hervorbricht. Dies Jahr 376 iſt aber noch durch eine zweite hier in betracht kommende Thatſache wichtig. Noch zu Anfang oder Mitte des Jahres 376 iſt dem Epiphanios Genaueres betreffs der Lehrabweichungen des Apollinarios nicht bekannt. Er führt freilich (Haer. LXXVII, 2) aus dem Munde von Schülern des Apollinarios Lehrſätze desſelben an, bezeichnet aber ihn ſelbſt noch in höchſt achtungsvoller Weiſe als „den ehrwürdigen und auch dem ſeligen Vater Athanaſios, ja allen Rechtgläubigen teuren Greis“ und iſt geneigt zu glauben, „daß die Schüler die tiefen Gedanken eines ſolchen gelehrten und einſichtsvollen Mannes nicht verſtänden und ſich ſelbſt etwas ausſännen, was er nicht gelehrt habe“. Dieſe Äußerungen des ſonſt ſo ſtrengen Ketzerrichters ſind nur erklärlich, wenn er Apollinarios' chriſtologiſches Hauptwerk, die *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*, damals noch nicht geleſen hatte. Wir werden daher weiter ſchließen dürfen, daß Apollinarios dasſelbe noch nicht geſchrieben hatte, oder wenn doch, daß es nur im engſten Kreiſe der Schüler und Anhänger bekannt war. Genaues Achten auf andere zeitgenöſſiſche Kundgebungen wird uns einen Schritt weiter führen. Ende des Jahres 376 nämlich richtete Epiphanios an Baſilios ein Schreiben mit der Bitte, ihm über die Lehre des Laodiceners, die damals in einigen Gegenden Beifall zu finden anfing, ſein Urteil mitzuteilen, eine Bitte, welche dieſer mit dem Hinweis auf ſeinen kränklichen Zuſtand ſowohl wie auf die Fruchtloſigkeit endloſen Streites ablehnte. Schon vor Empfang des Briefes des Epiphanios hatte er einen anderen von zwei Mönchen aus dem Ölbergskloſter erhalten, wo Apollinarios' Lehre Zwietracht geſtiftet hatte. Die Bitte derſelben, das Nicänum durch Zuſätze über die Fleiſchwerdung des

Logos zu vervollſtändigen, lehnte Baſilios ab, ermahnte ſie vielmehr zum Frieden, indem er überaus milde über den Gegenſtand des Streites urteilte, hauptſächlich aus dem Grunde, weil ſie Apollinarios und einige ſeiner Ausſprüche ſo verteidigten, daß Verkehrtes daraus keineswegs folgte. Aus der Bitte jener beiden Mönche um rechtgläubige chriſtologiſche Zuſätze zum Nicänum ſcheint mir hervorzugehen, daß die Beunruhigung der Gemüter, von der ja gleichzeitig auch Epiphanios anderswoher Kunde erhalten hatte, und der Zwiſt unter den Mönchen im Ölbergskloſter unmittelbar auf die nächſte Wirkung der chriſtologiſchen Hauptſchrift des Laodiceners, des „Erweiſes der Fleiſchwerdung nach dem Bilde des Menſchen“ zurückzuführen iſt. Baſilios ſcheint ſie damals noch nicht gekannt zu haben, er würde ſonſt ſchwerlich ſo milde geurteilt haben. Wir werden, wenn wir des Baſilios eben nur kurz angedeutete Mitteilungen mit denen des Epiphanios richtig verbinden, auf das Jahr 376 geführt, in welchem der Laodicener jene ſeine chriſtologiſche Hauptſchrift verfaßt haben muß. Wenn wir nun die beiden Athanaſios zugeſchriebenen Bücher wider Apollinarios erfüllt ſehen von deutlichen Bezugnahmen hauptſächlich auf dieſes Werk des Apollinarios, ſo iſt es unmöglich, daß Athanaſios, der 373 ſtarb, jene beiden Schriften verfaßt haben kann.

Für dieſe Beziehungen möge nunmehr der Beweis erbracht werden. Aus den eben gegebenen geſchichtlichen Ausführungen erhellt mit voller Deutlichkeit auch die andere Thatſache, daß von einer eigentlichen Schule des Apollinarios gleichfalls erſt etwa von dem Jahre 376 an die Rede ſein kann. Von dieſem Jahre her ſchreibt ſich der eigentliche apollinariſtiſche Streit in der Kirche, von da an begannen ſich in beſonderer Weiſe Schüler und Verteidiger der Lehre ihres Meiſters zu ſammeln und mit Wort und Schrift hervorzutreten. Voigt hat (a. a. O., S. 335) richtig hervorgehoben, daß die der erſten Hälfte der erſten Schrift angehörige „Bekämpfung der apollinariſtiſchen Lehre von der Leiblichkeit des Herrn nicht als eine gegen Apollinarios ſelbſt, ſondern vielmehr als eine gegen die ſich um ihn lagernde weitere Partei gerichtete anzuſehen iſt.“ Dahin ſind beſonders die Sätze zu rechnen: *ὁμοούσιον τὴν σάρκα τῆς*

θεότητος λέγειν ἐπιχειρεῖτε (I, 9) oder ὁμοούσιος γέγονε τοῦ λόγου ἡ σάρξ (I, 10) und πῶς ὑμεῖς πάλιν λέγετε ἐξ οὐρανοῦ τὸ σῶμα (I, 7). Das ſind Sätze, wie ſie ſchon Athanaſios in ſeinem, die in Korinth vornehmlich hervorgetretenen wunderlichen Lehrbildungen berückſichtigenden Briefe an Epiktetos zurückgewieſen, dem, wie wir geſehen, Apollinarios in ſeinem Schreiben an Serapion ausdrücklich zuſtimmte. Thatſache iſt, daß ſelbſt bei hervorragenden Kirchenlehrern Unklarheit darüber herrſchte, wie weit gewiſſe Lehren auf Apollinarios ſelbſt zurückgingen, oder nur von Schülern oder ihm ferner Stehenden aus deſſen Sätzen gefolgert wurden. Ja Thatſache iſt, daß z. B. die beiden Gregorios im Eifer der Widerlegungen ſich hier und da Folgerungen aus den Lehren des Laodiceners erlaubt haben, welche dieſer nimmer zugegeben haben würde und gegen welche er mehrfach Veranlaſſung nahm ſich zu verwahren. So ſteht es z. B. in dem vorliegenden Falle. Apollinarios' Lehre erhellt u. a. aus folgender Stelle der Gegenſchrift des Gregorios von Nyſſa. Dieſer erklärt Kap. 19, S. 166: [ἐν τοῖς πρὸ τούτου φησί, τοῦ Ζαχαρίου τὴν ῥῆσιν (Sach. 13, 7: Schwert! mache dich auf wider meinen Hirten und wider den Mann, den ich mir zugeſellte) πρὸς τὸ δοκοῦν ἑρμηνεύων, ὡς ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς περὶ τοῦ υἱοῦ λέγων εἰρῆσθαι τὸ „σύμφυλον“ (bei Tiſchendorf πολίτην), ὅπερ ἐστὶ συμφυῆ τε καὶ ὁμοούσιον· εἰ μὲν οὖν ὀρθῶς ἢ μὴ τοῦτο ὑπείληφεν, ἑτέρου λόγου. ὃ δ' οὖν κατασκευάζει, τοῦτό ἐστιν·] Δηλοῖ [φησί] διὰ τούτων ὁ προφητικὸς λόγος, ὅτι οὐ κατὰ τὴν σάρκα ὁμοούσιος τῷ θεῷ, ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα, τὸ ἡνώμενον τῇ σαρκί. Jene beiden oben der erſten Schrift wider Apollinarios enthobenen Sätze weiſt Apollinarios ganz ausdrücklich in ſeinem erſten Briefe an Dionyſios [1]) zurück: μηδὲν παρ' ἐμοῦ, ſagt er, καινὸν ζητείτω τις νῦν, μηδ' ἀποσιώπησιν τῆς ἀληθείας ἀπαιτείτω, ὡς ἐκ ταύτης εἰρήνην κατασκευάζων· ὅτι δὲ ἡμῖν οὐδεὶς ἐπάγειν δύναται ταῦτα τὰ κατά τινων λεγόμενα, δῆλόν ἐστιν ἐξ ὧν ἀεὶ γεγράφαμεν, οὔτε τὴν σάρκα τοῦ σωτῆρος

1) Leont. Adv. fraudes Apollinarist. bei Mai, Spicil. Rom. X, 2, S. 129.

ἐξ οὐρανοῦ λέγοντες, οὔτε ὁμοούσιον τῷ θεῷ τὴν σάρκα, καθ' ὅ ἐστι σὰρξ καὶ οὐ θεός, θεὸς δὲ καθ' ὅσον εἰς ἓν πρόσωπον ἥνωται τῇ θεότητι. Beſonders ſcharf iſt ſeine darauf bezügliche Äußerung im Briefe an Terentius (a. a. O., S. 130): Εἰ δέ τις ἢ δύο πρόσωπα λέγει τὸν υἱόν, ἢ τὴν σάρκα ὁμοούσιον τῷ θεῷ καὶ τῇ ἡμετέρᾳ σαρκί, ἢ ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκυίαν, καὶ μὴ τῷ ἐξ οὐρανοῦ προσειλημμένην, παθητὴν λέγων τὴν θεότητα, ἀναθεματιζέσθω. Und die ſchneidige Faſſung der wiederholt abgewieſenen thörichten Anſicht in einem Bruchſtück aus einer ſyllogiſtiſchen Schrift (a. a. O., S. 131), auf die ich hier nur verweiſe, läßt an Beſtimmtheit nichts zu wünſchen übrig.

Hatten wir es hier mit der Abweiſung von theologiſchen Lehrſätzen zu thun, die der apollinariſtiſchen Schule in weiterem Sinne eigentümlich geweſen zu ſein ſcheinen, ſo finden ſich doch auch innerhalb des erſten, vorwiegend auf jene Sätze Bezug nehmenden Teiles der Schrift ſchon ganz beſtimmt gefaßte Anſchauungen und Äußerungen, die ſich zwar nicht als wörtlich den Schriften des Apollinarios entnommen, — darin unterſcheidet ſich dieſe Streit- und Friedensſchrift durchaus von der des Gregorios von Nyſſa — wohl aber als ſolche kennzeichnen, die aus der Bekanntſchaft mit des Apollinarios chriſtologiſcher Hauptſchrift, dem „Erweis der göttlichen Fleiſchwerdung nach dem Bilde des Menſchen“ vom Jahre 376 und anderen ungefähr gleichzeitigen gefloſſen ſein müſſen.

Ich hebe nur das Bezeichnendſte als für dieſen Nachweis ausreichend hervor.

„Wenn ihr“ — ſo wendet ſich im 12. Kapitel der Verfaſſer an die Gegner — „das Fleiſch, welches gelitten, in derſelben Weiſe wie den Sohn und den heiligen Geiſt für gleichen Weſens mit dem Vater erklärt; warum werft ihr uns denn noch vor, wir lehrten eine Vierheit ſtatt der Dreiheit (καὶ τί ἔτι ἡμᾶς μέμφεσθε ὡς τετράδα ἀντὶ τριάδος λέγοντας), während ihr ſelbſt doch, obſchon wider Willen, eine Vierheit ſtatt der Dreiheit bekennen müßt, indem ihr das Fleiſch für gleichen Weſens mit der Dreieinigkeit erklärt?“ Nach des Gregorios von Nyſſa Zeugnis hat Apollinarios ſelbſt in jener ſeiner Hauptſchrift den Rechtgläubigen dieſen Vorwurf gemacht: ὥστε κίνδυνός ἐστιν οὐδεὶς — ſagt derſelbe in ſeinem

Ἀντιρρητικός Kap. 42, S. 236 — *εἰς τετράδα ἡμῖν τὸν τῆς τριάδος λόγον πλατύνεσθαι, καθὼς ὁ Ἀπολλινάριος λέγει.* Anderſeits iſt jener oben ausgeſprochene, dem Apollinarios vielleicht zuerſt von den Antiochenern in eben jenen ſiebziger Jahren gemachte Vorwurf in der, wie es ſcheint, etwa gleichzeitigen *Κατὰ μέρος πίστις* von dem Laodicener mit dürren Worten zurückgewieſen (Lagarde, S. 110, 19 ff.; Migne, Patr. gr. X, S. 1117): *Καὶ ἐστὶ θεὸς ἀληθινὸς ὁ ἄσαρκος ἐν σαρκὶ φανερωθείς, τέλειος τῇ ἀληθινῇ καὶ θείᾳ τελειότητι, οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις· οὐδὲ γὰρ τέσσαρα προσκινεῖν [ἡμᾶς] λέγομεν, θεὸν καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ ἄνθρωπον καὶ πνεῦμα ἅγιον.*

Eine ähnliche Stellung wie der eben behandelte Lehrſatz nimmt ſchon in dem 3. bis 6. Kapitel ein anderer ein. „Antwortet", — ſo redet der Verfaſſer Kapitel 3 ſeine Gegner an — „die ihr ein neues Evangelium erfunden haben wollt, woher habt ihr den Auftrag, das Fleiſch ungeſchaffen zu nennen (*σάρκα ἄκτιστον λέγειν*), ſo daß ihr entweder von einer Verwandelung des Logos in Fleiſch träumen oder das Werk des Leidens und des Todes Chriſti für einen Schein halten müßt?" Daran ſchließt ſich wenige Zeilen ſpäter die Frage: „Wie nennt ihr denn das Ungeſchaffene leidend oder das Leidende ungeſchaffen?" Und Kapitel 4: „Ihr ſagt, durch Vereinigung mit dem Ungeſchaffenen ſei das Fleiſch zu einem ungeſchaffenen geworden" (*ἀλλὰ λέγετε ὅτι ἄκτιστος γέγονε τῇ ἑνώσει τῇ πρὸς τὸν ἄκτιστον*). Daß hier Sätze des Apollinarios nicht richtig verſtanden oder als aus dem Zuſammenhang geriſſen vorgetragen und danach zurückgewieſen werden, wie ganz derſelbe Sachverhalt mehrfach bei Gregorios von Nazianz und von Nyſſa zu beobachten iſt [1]), kann zum Glück noch durch Apollinarios' eigene Darlegungen bewieſen werden. Er hat den Antiochenern Flavianus und Diodoros gegenüber ſeinen Standpunkt gewahrt, und es iſt für unſeren Beweis wieder von Wichtigkeit, daß die betreffen-

1) Dahin gehört z. B. der von den beiden Gregorios ebenſo wie in der oben angeführten Stelle und auch in der zweiten Schrift Kap. 16 gegen Apollinarios erhobene Vorwurf, daß er die Gottheit leiden und ſterben laſſe. Vgl dazu Voigt's ſehr verſtändige Ausführungen a. a. O., S. 322 ff.

den Äußerungen Schriften angehören, die erweislich nach 373 verfaßt ſind.

In der an Flavianus gerichteten Schrift [1]) giebt Apollinarios dem oben von gegneriſcher Seite einſeitig gefaßten Satze die Ausführung: *Ἤδη ἀφίσταται τὸ σῶμα τοῦ πλαστὸν εἶναι καὶ ἐν μορφῇ δούλου· ἀλλὰ δεδόξασται τῇ πρὸς ἄκτιστον ἑνώσει φυσικῇ, καὶ κατ᾽ αὐτὴν τὴν γέννησιν τὴν ἐκ τῆς παρθένου καὶ κατὰ τοῦτο οὐ μετέπεσεν ἐκ τοῦ πλαστὸν εἶναι εἰς τὸ ἄκτιστον εἶναι, ἀλλ᾽ ἥνωται τῷ ἀκτίστῳ· καὶ θεὸς ὢν κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἄκτιστόν ἐστιν ἡ θεός· καὶ ἐπειδὴ τοῦ πατρὸς οὐκ ἂν γένοιτο σῶμα, οὐ γὰρ σωματοῦται πατήρ, κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγέννητον ῥηθείη ποτέ, οὔτε ἰδίᾳ φύσει ἀγέννητον, ὥσπερ υἱὸς καὶ γέννημα τῇ πρὸς τὸν γεννητὸν υἱὸν ἑνώσει φυσικῇ τε καὶ ἐξ ἀρχῆς.*

Ähnlich iſt ſeine Begründung in der Schrift gegen Diodoros, die in der Stelle bei Leontios (a. a. O.) als erſte nach der über die Dreieinigkeit und damit zeitlich ziemlich genau bezeichnet wird: *Ἀλλὰ ταῦτα φλυαρῶν, λεγέτω πῶς τῷ θεῷ καθ᾽ ἑνότητα προσώπου συναφθὲν οὐχὶ θεὸς σὺν αὐτῷ; πῶς τὸ τῷ ἀκτίστῳ καθ᾽ ἑνότητα ζωτικὴν ἑνωθὲν οὐκ ἄκτιστον σὺν αὐτῷ; εἰ γὰρ οὐ κοινὴ ἡ ἐπωνυμία, οὐδὲν οὕτως ἔσται τὸ συγκεκραμένον· πάντων δ᾽ ἀλογώτατον, εἰ τοῖς μὲν τοῦ σώματος ὀνομάσομεν τὸ ἀσώματον, λέγοντες σάρκα γεγενῆσθαι τὸν λόγον· τῷ δὲ τοῦ ἀσωμάτου μὴ προσαγορεύσομεν τὸ σῶμα, κατὰ τὴν ἕνωσιν μέντοι τὴν πρὸς ἐκεῖνο· καὶ εἰ θαυμάζει πῶς τὸ κτιστὸν εἰς τὴν τοῦ ἀκτίστου προσηγορίαν ἐνοῦται, πολλῷ μᾶλλον ἕτερος θαυμάσει δικαίως, πῶς τὸ ἄκτιστον τῇ προσηγορίᾳ τῆς κτιστῆς σαρκὸς ἥνωται.*

Der zweite Teil unſerer ihrem Verfaſſer nach unbekannten Schrift dreht ſich faſt ausſchließlich um einen Satz, der allerdings auf Apollinarios ſelbſt zurückgeht, und den der Verfaſſer im 13. Kapitel gleich in folgender Faſſung voranſtellt: „Ihr ſagt, ſtatt des inneren Menſchen, der in uns iſt, ſei in Chriſtus *νοῦς*

1) Leont. Adv. fraudes Apollinarist. bei Mai, Spicil. Rom. X, 2, S. 143 und 144.

ἐπουράνιος gewesen." Auf den Ausdruck kommt es hier ebenso wenig wie vorher an, sondern auf den wesentlichen Gehalt des apollinaristischen Satzes. Und diesen hat der Verfasser, Apollinarios und seine ganze Anhängerschaft im Auge habend, daher fort und fort die Menge derselben in der zweiten Person der Mehrzahl, niemals Apollinarios selbst anredend, unzweifelhaft der christologischen Hauptschrift des Laodiceners entlehnt. Merkwürdigerweise kommt in des Gregorios von Nyssa Widerlegung, welche, wie die zahlreichen anderswo uns erhaltenen Bruchstücke aus Apollinarios' Hauptschrift und Gregorios' eigene gelegentliche Erklärungen anzunehmen nötigen, des Laodiceners Gedanken durchaus nicht erschöpft, dieser Satz gar nicht vor, er wird ganz zum Schluß nur flüchtig gestreift in folgender Weise: *Πῶς* — sagt Apollinarios bei Gregorios (Kap. 56, S. 277) wörtlich — *θεὸς ἄνθρωπος γίνεται, μὴ μεταβληθεὶς ἀπὸ τοῦ εἶναι θεός, εἰ μὴ νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ κατέστη;* Dazu bemerkt Gregorios (in demselben Kapitel S. 278): *οὐκοῦν ἴσος ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐστι τῇ θεότητι, εἴπερ, καθώς φησι ὁ Ἀπολλινάριος, νοῦς ἀνθρώπου ἡ θεία φύσις ἐγένετο.*

Daß der Laodicener aber von der Ersetzung der menschlichen Seele Jesu Christi durch den göttlichen Logos an dieser Stelle wirklich ausführlicher geredet, darf mit voller Sicherheit aus Gregorios von Nazianz geschlossen werden, von welchem ich nachgewiesen habe [1]), daß er höchst wahrscheinlich nur zwei größere Schriften des Apollinarios gekannt hat, nämlich die „von der Dreieinigkeit" und den „Erweis der göttlichen Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen". Von ersterer kann aus naheliegenden Gründen hier nicht die Rede sein, die letztere ist es, aus welcher heraus Gregorios in seinem Briefe an Nektarios im Anschluß an die von Apollinarios in seiner Schrift ausführlich behandelte und gedeutete Stelle 1 Kor. 15, 47 [2]) sich so ausdrückt: *εἶτα κατασκευάζει τὸν ἄνθρωπον ἐκεῖνον τὸν ἄνωθεν ἥκοντα τὸν νοῦν μὴ ἔχειν, ἀλλὰ τὴν θεότητα τοῦ μονογενοῦς τὴν τοῦ νοῦ φύσιν ἀναπληρώσασαν μέρος γενέσθαι τοῦ ἀνθρωπείου συγκράματος τὸ τρι-*

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VI, S. 531. 532.
2) In Greg. Nyss. Antirrh., Kap. 11, S. 146 ff.

τημόριον, ψυχῆς τε καὶ σώματος κατὰ τὸ ἀνθρώπινον περὶ αὐτὸν ὄντων, νοῦ δὲ μὴ ὄντος, ἀλλὰ τὸν ἐκείνου τόπον τοῦ θεοῦ λόγου ἀναπληροῦντος. Der Ausdruck in der Schrift unſeres Unbekannten iſt gewiß von Apollinarios ſelbſt gebraucht. Dafür ſpricht die oftmalige Erwähnung des aus jener Stelle des Korintherbriefs gefloſſenen ἄνθρωπος ἐπουράνιος; ferner die in einem Bruchſtück bei Leontios (a. a. O. S. 141) aufbehaltene Zuſammenſtellung: Ζῶν δὲ Χριστὸς σῶμα θεόπνουν καὶ πνεῦμα ἐν σαρκὶ θεϊκόν, νοῦς οὐράνιος, οὗ μετασχεῖν εὐχόμεθα κατὰ τὸ „ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν“ u. ſ. w.; und ebenſo die ganz gleiche Wendung in dem ſeinem Briefe an die verbannten ägyptiſchen Biſchöfe in Diocäſarea vom Jahre 377 angefügten Glaubensbekenntniſſe: Ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν, οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἅγιον ἐπιδεδημηκέναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, ὅπερ ἦν ἐν προφήταις, ἀλλ' αὐτὸν τὸν λόγον σάρκα γεγενῆσθαι, μὴ ἀνειληφότα νοῦν ἀνθρώπινον, νοῦν τρεπόμενον καὶ αἰχμαλωτιζόμενον λογισμοῖς ὑπαροῖς, ἀλλὰ θεῖον ὄντα νοῦν ἄτρεπτον οὐράνιον.

Soviel von der erſten Schrift wider Apollinarios und ihrer Abhängigkeit von Schriften des Apollinarios, die durchaus jenen Jahren — d. h. 376 und ff. — angehören, in welchen eine chriſtologiſche Sonderlehre von Apollinarios entwickelt und durch zahlreiche Anhänger und Schüler in verſchiedenen Teilen der morgenländiſchen Kirche verbreitet wurde. Daß auch die zweite Schrift weſentlich denſelben Gedankenkreis berückſichtigt, geht zum Teil ſchon aus der Art der Benutzung hervor, welche Voigt von ihr gemacht hat. Er folgte bei der Darlegung der Beſtreitung des Apollinarismus dem Inhalte des erſten der beiden Bücher und ſchaltete aus dem zweiten nur das ein, was ihm als Ergänzung des erſten erſchien. Inſofern bedarf es eigentlich für das zweite Buch keines ins einzelne gehenden Nachweiſes; was vom erſten bewieſen, gilt ganz allgemein auch vom zweiten. Nur einiges Wenige ſei zum Beweiſe angeführt, daß der Verfaſſer der zweiten Schrift thatſächlich nach des Laodiceners Hauptſchrift geſchrieben und dieſe ganz offenbar berückſichtigt hat.

Unter denjenigen Stellen, in welchen dieſe Rückbeziehung

auf Apollinarios' „Erweis der göttlichen Fleischwerdung" zutage tritt, erwähne ich zunächst die in Kap. 4. Hier finden sich unter verschiedenen apollinaristischen Lehrsätzen von Jesus Christus die Aussagen: *ἢ ἄνθρωπον σταυρωθέντα καὶ κύριον τῆς δόξης ὄντα, ἢ ἄνθρωπον ἀκούοντα „κάθου ἐκ δεξιῶν μου" ἢ ἄνθρωπον ἐρχόμενον κρίσιν κρῖναι.* Die hier berücksichtigte Psalmstelle (110, 1) ist nun aber von Apollinarios in den von Theodoretos [1]) unter der Überschrift *Ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λογιδίου* aufbehaltenen Bruchstücken, die, wie ich bewiesen habe [2]), sämtlich der eben erwähnten christologischen Hauptschrift des Laodiceners zugehören, ganz besonders behandelt und für seine Zwecke gedeutet worden. Der unbekannte Verfasser der zweiten Schrift kommt auf diese Stelle im 15. Kapitel noch einmal zurück und zwar in einer Weise, welche zeigt, daß er Apollinarios' Darstellung unmittelbar dabei im Auge gehabt hat. Eine einfache Gegenüberstellung wird dies veranschaulichen.

Apollinarios.	Anonymos.
Τὸ μὲν οὖν „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου" ὡς πρὸς ἄνθρωπον λέγει· οὐ γὰρ τῷ ἀεὶ καθημένῳ ἐπὶ θρόνου δόξης, καθὸ θεὸς λόγος, εἴρηται μετὰ τὴν ἄνοδον τὴν ἐκ γῆς· ἀλλὰ τῷ νῦν εἰς τὴν ἐπουράνιον ὑψωθέντι δόξαν καθὸ ἄνθρωπος, ὡς οἱ ἀπόστολοι λέγουσιν· „Οὐ γὰρ Δαβὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς· λέγει δὲ αὐτὸς, Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου"", ἄνθρωπον μὲν τὸ πρόσταγμα, ἀρχὴν τῇ καθέδρᾳ διδοῦν· θεῖον δὲ τὸ ἀξίωμα τὸ συγκαθῆσθαι	*Ἀσύμφωνος τοίνυν ταῖς ἁγίαις γραφαῖς ὁ ὅρος ὑμῶν, καὶ ἀνάρμοστος τῆς πληρωθείσης οἰκονομίας ἡ γνώμη ὑμῶν. καὶ τὸ „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου" οὐκ ἀνθρώπου μὲν ἀξίωμα, ἀλλὰ θεοῦ. ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ τοῦ θεοῦ ἀξίωμα ἀνθρώπου ἀξίωμα γέγονεν, ἵνα τὸ τοῦ ἀνθρώπου ἀξίωμα θεοῦ ἀξίωμα πιστευθῇ, εἴρηται „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου" καὶ „Δόξασόν με, πάτερ, τῇ ἰδίᾳ δόξῃ". οὐ χωρισθεὶς τῆς δόξης τοῦτο λέγει, ἀλλ' ἐν ἀδόξῳ σώματι γεγονώς, ἵνα δείξῃ οὐ*

1) Dialog. II, in Nösselt's Ausgabe, Bd. IV, S. 172 ff.
2) Jahrbücher für prot. Theol., Bd. IX, S. 299 ff.

θεῷ, ᾧ λειτουργοῦσιν αἱ χίλιαι χιλιάδες καὶ παραστήκουσιν αἱ μύριαι μυριάδες. [καὶ μετ' ὀλίγα.] Οὐ γὰρ ὡς θεῷ ὑποτάσσει τοὺς ἐχθρούς, ἀλλ' ὡς ἀνθρώπῳ· ὥστε τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ θεὸν ὁρώμενον καὶ ἄνθρωπον.

χωριζομένην τῆς θείκης δόξης τὴν τοῦ δούλου μορφήν, ἀλλὰ ταύτην ἐπιδεικνυμένην.

Auf gleicher Linie, dünkt mich, ſteht u. a. auch noch die Rückbeziehung des Verfaſſers auf die von Apollinarios in ſeiner Hauptſchrift vielfach gewendete und in beſonderem Sinne ausgelegte Stelle 1 Kor. 15, 47, deren vorher ſchon Erwähnung geſchah. Gerade ſeine Deutung ſcheint mir gegen die betreffende Stelle der Schrift des Apollinarios gerichtet, die freilich a. a. O. nur in wenigen wörtlichen Äußerungen erhalten iſt.

Apollinarios.

(Bei Greg. Nyss. a. a. O. S. 142): *Τὸ δὴ πνεῦμα, τουτέστι τὸν νοῦν θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται.* (S. 145): *Καὶ ὁ Παῦλος τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ψυχὴν καλεῖ μετὰ σώματος οὖσαν.* (S. 146): *Ἀλλὰ ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ πνευματικὸς λέγεται . . . οἷος γὰρ ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι.*

Anonymos.

(Kap. 16): *Ἐπουράνιος γὰρ ἄνθρωπος ὁ κύριος, οὐχὶ ἐξ οὐρανοῦ τὴν σάρκα ἐπιδειξάμενος, ἀλλὰ τὴν ἐκ γῆς ἐπουράνιον συστησάμενος. διὸ καὶ οἷος ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι κατὰ τὴν αὐτοῦ μετοχὴν τῆς ἁγιότητος, διὸ καὶ οἰκείωται τὰ τοῦ σώματος.*

Mit dieſen meinen Nachweiſungen iſt, denke ich, die bisher vereinzelt immer noch bei beiden Schriften feſtgehaltene Urheberſchaft des Athanaſios ein- für allemal beſeitigt: Athanaſios kann der Verfaſſer der beiden Bücher wider Apollinarios nicht ſein. Gehen wir noch einen Schritt weiter. Ich behaupte drittens:

III.

Beide Schriften stammen aus Alexandria.

Stillschweigend angenommen ist dies schon von allen früheren Forschern, als ganz selbstverständlich von denen, welche, wie die im Eingang genannten Gelehrten, Athanasios für den Verfasser halten, als nicht minder selbstverständlich aber auch von Böhringer, der einen Schüler des Athanasios für den Verfasser ansieht. Auch bei den im Vorstehenden von mir mitgeteilten Ergebnissen der Forschung lege ich Wert darauf, daß Alexandria als Entstehungsort der beiden Bücher festgehalten wird. Dies erscheint mir notwendig zunächst aus dem Grunde, weil, so lange die Schriften überhaupt angeführt werden und in der Kirche bekannt sind, ihre Überlieferung mit derjenigen der echten Schriften des Athanasios und keines anderen Kirchenlehrers auf das engste verknüpft erscheint. Nur so hat die Übertragung der Urheberschaft auf Athanasios einen guten Sinn. Weil die Schriften im Zeitalter des Athanasios, wenn auch nach dessen Tode in Alexandria verfaßt wurden und mit dessen letzten brieflichen Kundgebungen teilweise sich berührten, setzte, besonders um der gemeinsamen Überlieferung willen[1]), ein Späterer jenen beiden Büchern den Namen des Athanasios vor. Und es stimmte offenbar vortrefflich zu dem hohen und herrlichen Bilde, daß die dankbare christliche Nachwelt von dem großen, die Ketzer so wacker bestreitenden alexandrinischen Bischof bewahrte, wenn man auf ihn auch als Bekämpfer des letzten großen Ketzerhauptes des vierten Jahrhunderts hinweisen konnte.

Dazu kommt ein zweiter Umstand.

Im 6. Kapitel der ersten Schrift führt der Verfasser aus: „Wenn eine Natur durch Verwandlung zu einer ungeschaffenen wird, so wird sie auch unsichtbar und unsterblich, und zwar nicht durch Auferstehung vom Tode, sondern weil sie des Sterbens überhaupt

---

1) Gemeinsamer Überlieferung zufolge sind ja auch in der Sammlung anderer Schriftwerke die merkwürdigsten Irrtümer untergelaufen. Ich verweise u. a. auf die Handschriften des Demosthenes („Über Halonnesos", „Über die Verträge mit Alexandros"), sowie die des Justinus („An die Hellenen" und „Brief an Diognetos").

unfähig iſt. Wie ſtarb dann aber der Herr, wenn er auf ungeſchaffene Art auf Erden wandelte? Wie war er ſichtbar und taſtbar nach dem Schriftwort „Was wir geſehen haben und unſere Hände betaſtet haben“ (1 Joh. 1, 1)? Wie nun behauptet ihr etwas, was nicht geſchrieben ſtehet noch zu denken verſtattet iſt?“ *Δώσετε γὰρ* — fährt der Verfaſſer nun fort — *πᾶσιν αἱρετικοῖς κατὰ τὴν τοῦ ποτε λεγομένου Ῥητορίου ἔννοιαν ἀσεβεστάτην, οὗ καὶ τὴν ἀσέβειαν ἐξειπεῖν φοβερόν.* Das *ποτε* ſcheint die Nötigung zu enthalten, an eine Zeit zu denken, welche ſchon mehr oder weniger erheblich hinter des Schreibers eigenen Tagen zurückliegt. Wenn nun ganz allgemein ein Schüler des Athanaſios als Verfaſſer angenommen wird, ſo kann unter Rhetorios ein Zeitgenoſſe desſelben ſchwerlich verſtanden werden. Unhaltbar iſt daher Fabricius' Vermutung, daß mit Rhetorios der Rhetor Themiſtios gemeint ſei, der an mehreren Stellen ſeiner Reden lehre, die Mannigfaltigkeit der Meinungen über göttliche Dinge beleidige die Gottheit ſo wenig, daß ſie vielmehr ſich daran erfreue. An Themiſtios, der 388 ſtarb, alſo unmittelbar Zeitgenoſſe des Verfaſſers der Schrift war, kann aus dieſem Grunde daher nicht gedacht werden; ebenſo wenig aber auch, wie mir ſcheint, an Rhetorios, des Didymos Sohn, den Libanios als ſeinen in den Rednern und Dichtern wohlbewanderten, aber armen Schüler dem Dux von Ägypten Sebaſtianos brieflich (Br. 321) empfiehlt. Rhetorios lehrte offenbar früher. Was jedoch ſeine Anſicht geweſen, werden wir aus der mitgeteilten Stelle allein kaum entnehmen können. Wir müſſen zu einem etwas älteren Gewährsmann, Philaſter von Brixen (geſt. nach 381) greifen, welcher (De haeresibus c. XCI) berichtet: Alii sunt in Aegypto et Alexandria a Rhetorio quodam qui omnes laudabat haereses, dicens omnes bene sentire et neminem errare ex eis, sed ambulare bene omnes illos et male eos credere non sentiebat. Darin alſo muß des Rhetorios Gottloſigkeit (*ἀσέβεια*) beſtanden haben, die unſer Verfaſſer ſeinen Leſern mit dürren Worten darzulegen ſich ſcheut, ſeine Andeutungen freilich im Zuſammenhange der mitgeteilten Stelle rechtfertigen durchaus ſein Urteil und ſtimmen mit Philaſter überein. Mit

Auguſtinus, der höchſt wahrſcheinlich unſere Schrift nicht gekannt hat, jenen von Philaſter angegebenen und ihm bei der Abfaſſung ſeines Werkes De haeresibus vorliegenden Lehrbeſtand als unglaublich zu bezeichnen [1]), iſt beſonders im Hinblick auf unſere Stelle jedenfalls unzuläſſig. Wichtiger aber als die Ermittelung der beſonderen Lehre des Rhetorios erſcheint mir die Thatſache, daß wir durch Philaſter bezüglich der Heimat des Rhetorios eben nach Ägypten und insbeſondere nach Alexandria gewieſen werden. Und ebendahin führt uns die Faſſung der obigen Stelle der Schrift, in welcher jene einmalige und ganz beiläufige Hervorhebung eines einzelnen Irrlehrers ganz einzigartig iſt. Markion, Manichaios, Areios, Paulus von Samoſata werden gleichfalls genannt, aber wiederholt und zumeiſt als Vertreter ganzer Gruppen von ketzeriſchen Sätzen, welche mehr oder weniger mit den apollinariſtiſchen Lehren im Zuſammenhange ſtehen, ſodaß dieſe aus ihnen gefolgert und dann zurückgewieſen werden. Jener Satz erſcheint faſt wie in der Form der praeteritio, der Mann, deſſen Gottloſigkeit zudem ausführlich zu erörtern entſetzlich iſt (*οὐ καὶ τὴν ἀσέβειαν ἐξειπεῖν φοβερόν*), und auf die gerade deshalb nicht weiter eingegangen wird, war den Leſern, den ägyptiſchen Chriſten, ſagen wir genauer den Alexandrinern, eben genau bekannt. Unſere Schrift iſt daher höchſt wahrſcheinlich in Alexandria geſchrieben.

Für die zweite Schrift ſteht uns allerdings kein ſo zweckdienliches inneres Merkmal für die Beſtimmung des Abfaſſungsortes zu Gebote. Hier dürfte es im allgemeinen genügen, auf Montfaucon's Bemerkung zu verweiſen, daß das zweite Buch durchaus Athanaſios' Schreibweiſe zeige und daß deſſen Echtheit weit weniger im Ernſt beanſtandet werden könne, als die des erſten, in deſſen Eingange beſonders doch auch den älteren, ſonſt an Athanaſios als Verfaſſer feſthaltenden Forſchern mancherlei von Athanaſios Abweichendes aufgefallen war.

1) Augustin, De haeres. LXXII (in Öhler's Corp. haeres. I, S. 218): A Rhetorio quodam exortam haeresim dicit (Philaster) nimium mirabilis vanitatis, quae omnes haereticos recte ambulare et vera dicere affirmat; quod ita est absurdum, ut mihi incredibile videatur.

Es würde endlich noch erübrigen, einen Verſuch zu machen, um die Verfaſſer beider Schriften in alexandriniſchen Kreiſen zu ermitteln. Denn daß die Verfaſſer zweier ſo hervorragender, auf Kirchenverſammlungen als Zeugen angerufener Schriften gänzlich unbedeutende, in der großen Menge chriſtlicher Schriftſteller ſpurlos verſchwundene Männer ſein ſollten, iſt von vornherein nicht als wahrſcheinlich anzunehmen. Die Thatſache vielmehr, daß die Verfaſſer zahlreicher anderer namenlos oder mit falſchen Namen überlieferter Schriften des chriſtlichen Altertums durch genaue Feſtſtellung ihres Lehrgehalts und ihrer Schreibweiſe und durch richtige Deutung verſteckter oder bisher falſch verſtandener Beziehungen ſich wirklich haben ermitteln laſſen, ermutigt gerade dazu, einen Verſuch in dieſer Richtung zu unternehmen.

Gehen wir zu dieſem Zwecke von dem Inhalte der beiden Bücher aus. Es iſt früher ſchon bemerkt worden, daß ſie nicht immer in erſter Linie und ausſchließlich des Apollinarios Lehren bekämpfen. Es wird eine ganze Reihe früher aufgetretener Irrlehrer gelegentlich aufgeführt, mit ihren Lehrſätzen werden die des Apollinarios in Verbindung geſetzt, teils mit ihnen verglichen, teils aus ihnen gefolgert. Die Hauptſätze chriſtlichen Glaubens, wie ſie das vierte Jahrhundert faßte und im Kampfe gegen Irrlehrer zumeiſt philoſophiſch begründete, werden ſo durchgegangen. Und zwar iſt dieſer Geſichtspunkt möglichſter Vollſtändigkeit in der Verteidigung chriſtlicher Glaubensſätze offenbar der vorherrſchende; nicht aber werden, was man nach dem Vorbilde der beiden Gregorios, beſonders des Nyſſeners erwarten ſollte, wenn in erſter Linie eine Widerlegung des Apollinarios beabſichtigt war, Apollinarios' Anſichten im Anſchluß an irgendeine ſeiner chriſtologiſchen Schriften durchgegangen und widerlegt. In beiden Schriften iſt dies in gleicher Weiſe der Fall; für beide würde ſich daher die Aufſchrift *Περὶ δογμάτων* zur Bezeichnung des Inhalts, für die erſtere vielleicht die Bezeichnung *Περὶ πίστεως* noch beſſer eignen. Erwünſcht wäre es natürlich, wenn wir auch irgendeine Wendung innerhalb der Schrift aufzuweiſen vermöchten, durch welche jene aus dem Inhalte mutmaßlich erſchloſſene Aufſchrift entweder wörtlich oder doch dem Sinne nach beſtätigt würde. Dem Sinne nach,

meine ich, liegt in der ersten Schrift diese Bestätigung in der Anfangserklärung des Verfassers, daß er auf die Frage des Jüngeren *περὶ τῆς ἐν ἡμῖν πίστεως* (Kap. 1) die Widerlegung der betreffs der wichtigsten Glaubenssätze vorgebrachten *σοφίσματα καὶ τῆς παρατροπῆς νοήματα* (Kap. 3) der Gegner unternimmt und nach Vollendung seines Werkes auf des geliebten Schülers Frage zurückblickt (Kap. 22): *ταῦτα ἔγραψα, ἀγαπητέ, . . . ἐπειδὴ ἠρώτησας περὶ τῆς ἐν ἡμῖν πίστεως, καὶ ἕνεκά γε τῶν ἐρεσχελεῖν βουλομένων ταῖς ἐφευρέσεσι καὶ οὐ λογιζομένων ὅτι ὁ ἐκ τῶν ἰδέων λαλῶν τὸ ψεῦδος λαλεῖ.* Doch dürfte die Entscheidung über die etwa zu wählende Aufschrift schwieriger sein. Die zweite Schrift dagegen enthält in der Ankündigung ihres Verfassers deutlich die allgemeine Angabe des Inhalts der zu erwartenden Darlegungen, wie ich sie soeben kurz kennzeichnete (Kap. 4): *προκείσθω τοίνυν τῶν αἱρετικῶν τὰ δόγματα καὶ τῆς ὑμετέρας φρονήσεως ἡ γνώμη καὶ τῆς ἡμετέρας πίστεως ὁ λόγος καὶ τοῦ εὐαγγελίου ὁ ὅρος καὶ τῶν ἀποστόλων τὸ κήρυγμα καὶ τῶν προφητῶν ἡ μαρτυρία καὶ τῆς πληρωθείσης οἰκονομίας ἡ κατανόησις.* Gerade in diesen Worten ist genau dasjenige enthalten, was man mit *Περὶ δογμάτων καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου* bezeichnen könnte, eine Aufschrift, deren zweiter Bestandteil allein (*καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου*) sich in der handschriftlichen Überlieferung der Schrift erhalten hat.

Als Verfasser dieser letzteren Schrift würde sich unter den hier in Betracht kommenden Alexandrinern jener Ambrosios empfehlen, von welchem Hieronymus berichtet (Vir. ill. CXXVI): Ambrosius Alexandrinus, auditor Didymi, scripsit adversus Apollinarem volumen multorum versuum ‚de dogmatibus'. An dem Ausdruck volumen multorum versuum brauchen wir keinen Anstoß zu nehmen; das Werk ist, nicht bloß mit dem Augenmaß des Alten gemessen, ein ganz ansehnliches Buch, in Thilo's Ausgabe 18 Seiten gr.-Okt. von durchschnittlich 36 Zeilen füllend, was etwa 23—25 Teubnerschen Textseiten gleichkommen würde. Um einen besonders starken Umfang zu bezeichnen, bemißt z. B. Gennadius des Antiocheners Theodoros fünfzehn Bücher de incarnatione domini auf 15000 versus (*στίχοι*), Hieronym-

mus die geſamte ſchriftſtelleriſche Hinterlaſſenſchaft des Gregorios von Nazianz auf etwa 30000 versus (*στίχοι*). Die Stärke des erſteren Werkes würde, mit genauer Berückſichtigung der ſtichometriſchen Gewohnheiten der Alten, etwa einem Teubnerſchen Bande von 340—350 Seiten entſprechen, alſo, um ein Beiſpiel anzuführen, etwa der Ausgabe des Curtius Rufus von Vogel oder dem erſten Bande der Anthologia Latina von Rieſe gleichkommen.

Als Verfaſſer der erſten Schrift könnte man verſucht ſein, den blinden Didymos anzunehmen, von welchem Hieronymus (Vir. ill. CIX) gleichfalls berichtet, daß er eine Schrift de dogmatibus verfaßt habe. Von dieſem Werke jedoch iſt uns leider ganz außerordentlich wenig bekannt. Didymos ſelbſt erwähnt es nur einmal in ſeiner Schrift über den h. Geiſt in den Worten (Hieron. opp. IX, S. 332): Ex quibus ostenditur esse spiritum sanctum creatorem, ut iam in Dogmatum volumine breviter ostendimus. Da nun eine ſolche wenn auch nur kurze Erörterung unſerer namenloſen Schrift völlig fremd iſt, ſo werden wir von ihrer Gleichſetzung mit der Schrift des Didymos *Περὶ δογμάτων* abſehen müſſen. Vielleicht aber dürfen wir dennoch an irgendeine ihrer genauen Aufſchrift nach uns nicht näher bekannte Schrift des Didymos denken. Hieronymus erwähnt nämlich neben „de dogmatibus“, „contra Arianos“, „de spiritu sancto“ und den zahlreichen Schrifterklärungen noch multa alia, quae digerere proprii indicis est. Fabricius rechnete die von Mingarelli entdeckten und 1769 zuerſt herausgegebenen drei Bücher über die Dreieinigkeit noch zu den verlorenen Werken des Didymos, und Harles trug den Fund und die auf die Würdigung der Bedeutung desſelben und die Erörterung der Echtheitsfrage bezüglichen Schriften in der von ihm beſorgten neuen Auflage der Bibliotheca Graeca nur nach. Wenn nun Theodoretos (Hist. eccl. IV, 29) erklärt, gleichzeitig hätten Ephräm zu Edeſſa und Didymos zu Alexandria Schriften *κατὰ τῶν ἀντιπάλων τῆς ἀληθείας δογμάτων* verfaßt, ſo kann damit des Didymos in ſeiner Schrift über den h. Geiſt (a. a. O. S. 323 und 328) erwähntes Sectarum volumen, das von Fabricius ohne triftigen Grund der

Schrift de dogmatibus gleichgesetzt wird, gemeint sein. Notwendig ist dies aber nicht. Didymos hat doch noch eine besondere Schrift gegen die Manichäer verfaßt, die größtenteils wenigstens uns noch erhalten ist. Kann nicht auch diese in jenen Worten mit verstanden werden und außerdem vielleicht noch andere? Sollte der greise Didymos gerade Apollinarios, dessen von der Rechtgläubigkeit sich entfernende Sonderlehre sowie die dadurch in weiten Kreisen hervorgerufenen Beunruhigungen und die besonders von Schülern des Laodiceners weiter geführten Streitigkeiten innerhalb der Kirche ohne besondere Entgegnung gelassen haben, während er in den Büchern über die Dreieinigkeit und der Erklärung des ersten Johannesbriefes wiederholt, ohne Namen zu nennen, apollinaristische Lehren zurückweist? [1]) An einer von Mingarelli nicht beachteten Stelle des dritten Buches von der Dreieinigkeit (Kap. 41) sagt nämlich Didymos, nachdem er Montanus und seine Lehren beleuchtet: *Τοσαῦτα πρὸς τὰς ἄλλας αἱρέσεις, ὡς οἷόν τε, σωφρόνως διαμαχόμεθα.* Daß mit dieser Äußerung nicht etwa das Folgende gemeint ist, zeigen die nächsten Worte: *ἔστι δέ τις καὶ ἄλλη γυμνὴ κεφαλὴ τῇ ἀληθείᾳ μαχομένη· οὐδὲ αὐτὴν ἡμῖν καταλειπτέον ἀνέλεγκτον* — und daran schließt sich dann die Widerlegung der manichäischen Lehre. Wir werden also schließen dürfen, daß Didymos unter jenen anderen Irrlehren, die er in maßvoller Weise bekämpfe, auch den Apollinarismus verstanden und daß er ein auch auf diesen bezügliches Werk verfaßt hat.

Ambrosios, so könnte man weiter folgern, dürfte als Schüler des Didymos gerade durch seines Lehrers Vorbild veranlaßt worden sein, auch seinerseits ein ähnliches Werk zu schreiben. Aus diesem gemutmaßten Zusammenhange würden sich die mancherlei sachlichen

---

1) Didym. De trin. III, 8 (Migne, Patrol. Gr. XXXIX, S. 849): *Ἐκ γὰρ δὴ τῆς τοιᾶσδε ἀποστολικῆς φράσεως ἐκβάλλονται καὶ οἵδε οἱ αἱρετικοὶ καὶ οἱ κρίνοντες τὴν σάρκα τοῦ δεσπότου ἐξ οὐρανοῦ, ἀλλ' οὐκ ἀνθρωπείαν τυγχάνειν.* — Enarr. in Epist. I. Ioh. c. IV (a. a. O., S. 1796): Sunt autem quidam haeretici, qui neque usque ad sermonem consentiunt in carne venisse Iesum, sed aut corpus coeleste eum detulisse putant, aut certe usque ad phantasiam hominem apparuisse confirmant.

Berührungen zwiſchen der zweiten und erſten Schrift ziemlich einfach erklären. Für Ambroſios weitere Beweismittel beizubringen, erſcheint bei dem trümmerhaften Zuſtande der Überlieferung völlig ausgeſchloſſen. Ein klein wenig mehr läßt ſich vielleicht hinſichtlich der mutmaßlichen Abfaſſung der erſten Schrift durch Didymos ſagen. Von einer ſprachlichen Unterſuchung, d. h. von einem Vergleich unſerer Schrift mit den überlieferten, anerkannt echten Werken des Didymos kann ich mir freilich ebenſo wenig Erfolg oder ein ſicheres Ergebnis verſprechen als von einem ſolchen mit denen des Athanaſios, wie ich zuvor ſchon bemerkte. Die von Mingarelli hervorgehobenen Eigentümlichkeiten der Schreibweiſe des Didymos, die er bei einem Vergleich der Bücher von der Dreieinigkeit und vom h. Geiſt herausfand, treffen wir mehr oder weniger auch in unſerer Schrift wieder. Dahin gehört z. B. der Umſtand, daß der Verfaſſer mehrfach unvermittelt von einem Gegenſtande ſeiner Unterſuchung zum andern übergeht, daß er in ſeiner dialektiſcher Weiſe mit ſeinen Gegnern ſtreitet, endlich daß er — und dies ſcheint mir das Auffälligſte — des Apollinarios Namen nirgends nennt [1]). Dagegen laſſen ſich einige andere allgemeine Beobachtungen anführen, die für Didymos als Verfaſſer zu ſprechen ſcheinen.

Von keinem Forſcher iſt bisher, ſoviel ich weiß, der eigentümliche Anfang der erſten Schrift beſonders beachtet oder erklärt worden. Wenn nämlich der Verfaſſer beginnt: *Ὁ μὲν τρόπος τοῦ εὐσεβοῦς ὁ ἄκοπος τὸ σιωπῇ σέβειν τὸ πᾶν, ἀγαπητέ, καὶ εὐχαρίστοις βοαῖς ἀνυμνεῖν τὸν εὐεργέτην θεόν*, — ſo liegt hier offenbar ein Satz vor, der echt ſtoiſch klingt. Wie iſt derſelbe zu verſtehen, oder, fragen wir vielleicht beſſer, wie kommt ein ſolcher hier in den Anfang einer chriſtlichen Schrift? — Es iſt eine längſt bekannte Thatſache, die Wendland jüngſt bezüglich eines einzelnen Falles beſonders anſchaulich gemacht hat [2]), daß die hervorragendſten Lehrer gerade der alexandriniſchen Schule, Pan-

1) Mingarelli De Didymo comment. lib. I, c. XXII, 2 bei Migne a. a. O., S. 170 D, 171 A und 172 B.

2) Wendland, Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore. Berolini 1886.

tänos, Clemens, Origenes, hauptsächlich aber Clemens stark stoische Philosophie getrieben und in beträchtlichem Umfange von stoischer Weisheit in ihren Schriften Gebrauch gemacht haben. Warum sollte Didymos, der letzte treue Nachfolger des Origenes, der nach Hieronymus' Zeugnis [1]) „sicherlich in der Trinitätslehre rechtgläubig" war, in dieser Beziehung eine Ausnahme machen? In den Büchern von der Dreieinigkeit wenigstens zeigt er, ähnlich wie Apollinarios in seinem *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*, eine bedeutende Belesenheit nicht bloß in den hellenischen Dichtern (Homeros, Pindaros, Sophokles, Orpheus u. a.), sondern auch in den Philosophen, wie Platon, Aristoteles und Porphyrios, aus denen er, ebenso wie jener, zur Stütze seiner eigenen Ansichten Stellen anführt. Ja, in seiner Schrift gegen die Manichäer [2]) bedient er sich der seit Platon üblichen, besonders aber von den Stoikern mit Vorliebe verwendeten Vierteilung der Tugend zur Veranschaulichung seiner Gedanken in einer Weise, die auf genauere Vertrautheit mit stoischer Weisheit und eine gewisse Vorliebe für dieselbe schließen läßt. Gerade jener Anfangssatz könnte darum sehr wohl für Didymos zeugen. Natürlich ist mit dieser Möglichkeit noch kein Beweis geführt; aber ich meine, die Andeutung dieser besonders durch Wendland's Hinweis auf die ausgedehnte Verwendung stoischer Philosophie vonseiten der alexandrinischen Lehrer eröffnete Aussicht ist auch bei jenem Anklang an stoische Ausdrucksweise nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen.

Nicht minder auffällig ist in der ersten Schrift die unverhältnismäßig häufige und eingehende Bezugnahme auf Manichäos und seine Lehren (Kap. 12, 14, 15, 21). Dieselbe erscheint, dünkt mich, weit erklärlicher und verständlicher, wenn wir uns daran erinnern, daß Didymos der Bekämpfung und Widerlegung des Manichäismus die eben erwähnte besondere Schrift gewidmet hat, wie denn gerade um jene Zeit der Manichäismus in Ägypten,

---

1) Hieron. adv. Rufin. II, 16: Quid respondebis pro Didymo, qui certe in trinitate catholicus est?

2) Migne, Patrol. Graec. XXXIX, S. 1097.

und hauptſächlich in Alexandria ſtark verbreitet war und zahlreiche Anhänger hatte [1]).

Beachtenswert iſt ferner vielleicht auch der Umſtand, daß die geſamten gegneriſchen Sätze, welche der Verfaſſer bekämpfen will, gleich im Anfange (Kap. 2) kurz und überſichtlich zuſammengefaßt ſind, und danach die Ausführung einiger der wichtigſten im einzelnen folgt, während in der zweiten Schrift von einer derartigen Behandlung keine Spur ſich findet. Sollten wir darin ein in den Verhältniſſen begründetes Verfahren gerade des blinden Didymos erkennen dürfen, der aus der Fülle des ihm Vorgeleſenen mit vorſchauender Kraft des Geiſtes alles dasjenige, was er als bezeichnend und unterſcheidend ſcharf erfaßt hat, gedrängt zuſammenſtellt, um dann einige der wichtigſten Lehrſtücke (im erſten Teile die apollinariſtiſche Lehre von der Leiblichkeit Chriſti, im zweiten Teile die von der Stellvertretung des menſchlichen Geiſtes durch den göttlichen Logos) herauszugreifen und dieſelben in ihren Folgerungen mit der behaglichen Breite des Alters weiterſpinnend zu widerlegen, von den zu Anfang zuſammengeſtellten Sätzen aber nur hier und da einen dem jeweiligen Zuſammenhange einfügend und beſtreitend?

Noch deutlicher aber vielleicht verrät ſich der Anhänger des Origenes an einer anderen Stelle. Hagenbach [2]) macht darauf aufmerkſam, daß Gregorios von Nyſſa und Didymos den Gedanken des Origenes wieder erneuert hätten, „wonach die Wirkungen des Todes Jeſu ſich über die Erde hinaus auf das ganze Univerſum erſtreckt haben“ und führt von Didymos die Stelle [3]) an: Pacificavit enim Iesus per sanguinem crucis suae quae in coelis et quae in terra sunt, omne bellum destruens et

1) Der zuvor ſchon erwähnte Dux Ägyptens Sebaſtianos, an welchen Libanios mehrere Briefe richtete, war Manichäer. Das Vorhandenſein zahlreicher Manichäer in Alexandria ergiebt ſich aus Hieron. Epist. 82 ad Theophilum, Pallad. Histor. Laus. 54 und aus Theodoret. Hist. eccl. II, 14.

2) Hagenbach, Dogmengeſchichte. 5. Aufl. 1867. S. 289.

3) Erklärung zu 1 Petr. 3, 22 bei Gallandi, Bibl. PP. T. IV, S. 325, oder Migne a. a. O., S. 1770 B.

tumultum. Dem erſcheint dem Grundgedanken nach entſchieden verwandt, wenn auch, durch den Zuſammenhang bedingt, nur bis zu einem gewiſſen Grade entſprechend die Wendung des 5. Kapitels: *διὸ τῆς μὲν ἁμαρτίας τὴν κατάκρισιν ἐπὶ γῆς ἐποιήσατο, τῆς δὲ κατάρας τὴν καθαίρεσιν ἐπὶ ξύλου, τῆς δὲ φθορᾶς τὴν ἀπολύτρωσιν ἐν τῷ τάφῳ καὶ τοῦ θανάτου τὴν κατάλυσιν ἐν τῷ ᾅδῃ, παντὶ ἐπιβὰς τόπῳ, ἵνα τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπου τὴν σωτηρίαν κατεργάσηται, μορφὴν τῆς ἡμετέρας εἰκόνος ἐν ἑαυτῷ ἐπιδεικνύμενος.* Sollte dieſe Stelle, der nunmehr die drei zuerſt mitgeteilten Beobachtungen beſtätigend zur Seite treten dürften, nicht auf Didymos als Verfaſſer der Schrift unmittelbar hinweiſen?

Wie man ſich aber auch zu dieſen beiden Annahmen ſtellen möge, das Eine leiſten ſie uns, ſie erklären einige der früher ſchon den Forſchern aufgeſtoßenen Erſcheinungen beſſer, als dies bisher der Fall war.

In dem mehrfach angedeuteten Verhältnis geiſtiger und zum Teil auch ſchriftſtelleriſcher Abhängigkeit beider alexandriniſcher Verfaſſer von dem großen Wortführer gegen die Hauptketzer des Jahrhunderts, Athanaſios, finden, wie mir ſcheint, die vielfachen, in beiden Schriften vorkommenden Anklänge an Wendungen und Beweisführungen des Athanaſios ihre einfachſte und nächſtliegende Erklärung.

Das Gleiche iſt endlich hinſichtlich einer anderen Erſcheinung der Fall. Daß Apollinarios perſönlich in beiden Schriften gar nicht erwähnt wird, glaubte man früher auf ſchonende Rückſicht des Athanaſios gegen den ihm faſt während ſeines ganzen Lebens befreundeten Laodicener zurückführen zu dürfen. Obwohl wir nun Athanaſios als Verfaſſer durchaus haben aufgeben müſſen, ſo bleibt doch gerade auch bei Männern wie Didymos und Ambroſios derſelbe Geſichtspunkt unverrückt beſtehen. Beide lebten noch, als Hieronymus ſein Werk „De viris illustribus“ abſchloß, d. h. im Jahre 392, ja Didymos ſtarb erſt 395, während Apollinarios ſchon Anfangs der neunziger Jahre heimgegangen zu ſein ſcheint. Als Mitarbeiter oder Geſinnungsgenoſſen des Athanaſios hatten beide Grund, auch deſſen langjährigen Freund, den „ehr-

würdigen“ Biſchof von Laodicea, wie ſelbſt Epiphanios ihn nennt, mit aller Schonung und Achtung zu behandeln. Sollte durch dieſelben Rückſichten beſtimmt nicht auch Hieronymus über gewiſſe Werke ſeiner als Erklärer der h. Schrift von ihm hochverehrten beiden Lehrer Didymos und Apollinarios, über des erſteren Schrift wider letzteren und über des letzteren chriſtologiſche Werke, deren Sonderlehren ihn je länger je mehr den alten Freunden entfremdeten, abſichtlich Schweigen beobachtet und im Hinblick auf jene ſich mit dem einfachen Hinweis auf multa alia, quae digerere proprii indicis est, begnügt haben? Dazu kommt, daß zu alexandriniſchen und in weiterem Umfange ägyptiſchen Kreiſen — ich erinnere beſonders an den großen Theologen Dionyſios von Rhinokolura und die ihm naheſtehenden, theologiſch bedeutenden Männer — Apollinarios und ſeine hervorragendſten Schüler mannigfache freundliche Beziehungen unterhielten, worüber ich in meinem Aufſatze „Dionysiaca“ weitere Andeutungen zu geben verſucht habe [1]).

Werfen wir ſchließlich noch einmal einen Rückblick auf unſere Unterſuchungen, ſo laſſen ſich die Ergebniſſe derſelben kurz dahin zuſammenfaſſen:

Die unter Athanaſios' Namen überlieferten Schriften wider Apollinarios ſind

1) nicht von einem und demſelben Verfaſſer geſchrieben;
2) können nicht von Athanaſios verfaßt ſein und
3) ſtammen ſicher aus Alexandria, vielleicht von Didymos und deſſen Schüler Ambroſios.

1) Zeitſchrift für wiſſ. Theologie, Bd. XXX, S. 300 ff.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Über die Kompoſition des Johannesevangeliums

von

Auguſt Becker, Dr. phil.

I.

Wie die Quinteſſenz des ganzen Evangeliums, ſo iſt inſonderheit auch die Teilung, welche das Ganze beherrſcht, ſchon im Prolog 1, 1—18 enthalten. Wenn wir V. 10 ff. leſen: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. — ὅσοι δὲ ἔλαβον, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* etc., ſo iſt in dieſen Worten zugleich die Dispoſition des Evangeliums deutlich vorangeſchrieben. Auf der einen Seite ſtehen der *κόσμος*, der ihn nicht gekannt, und die *ἴδιοι*, die ihn nicht aufgenommen; auf der andern Seite diejenigen, die ihn aufgenommen, ſeine Herrlichkeit geſchaut und durch ihn Kinder Gottes geworden ſind. Dieſe Zweiteilung zwiſchen dem *κόσμος* reſp. den ungläubigen *ἴδιοι* einerſeits und den Gläubigen anderſeits bildet das fundamentum divisionis der geſamten Darſtellung. Freilich dürfen wir nun hiernach nicht das ganze Evangelium einfach in zwei Teile zerlegen, etwa in Kap. 1—12 u. 13 ff., und als Inhalt des erſten Teiles den Kampf mit der Welt, als Inhalt des zweiten die Offenbarung

Jeſu an die Seinen bezeichnen. Vielmehr haben wir verſchiedene Stufen der Entwickelung zu unterſcheiden. In der Form des Chiasmus folgt auf den Prolog im Anſchluß an das glaubensfrohe Bekenntnis des Apoſtels zu ſeinem Herrn und Meiſter (V. 16—18) der erſte Teil, die Einführung Chriſti in die Welt durch den Zeugen Johannes und die erſte Offenbarung Jeſu an die Seinen, ſowie der Erfolg derſelben, der Glaube der erſten Jünger 1, 19 bis 2, 12. Daran ſchließt ſich der zweite Teil 2, 13 bis Kap. 12 incl.: Die Offenbarung Jeſu an die Welt, deren Ergebnis der Unglaube und die Verwerfung Jeſu (12, 37). Der dritte kehrt wieder zu den Seinen zurück, er enthält die Vollendung derſelben im Glauben, Kap. 13—17; der vierte hat zum Inhalt die Vollendung des Unglaubens der Welt in der Leidensgeſchichte, Kap. 18—19, und der fünfte die letzte Offenbarung Jeſu an die Seinen in den Erſcheinungen des Auferſtandenen, Kap. 20—21 [1]).

Sehen wir uns jetzt die einzelnen Teile noch etwas genauer an.

Erſter Teil. Der erſte Abſchnitt 1, 19—1, 28 enthält den Hinweis auf den noch Ungekannten (V. 26: *μέσος ὑμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*), gerichtet an die Vertreter des Volkes; der zweite, 1, 29—1, 34, des Täufers Zeugnis in Chriſti eigener Gegenwart vor dem Volke abgelegt; daran ſchließt ſich 1, 35 ff. der erſten Gläubigen Hinführung zu dem erhofften Meſſias. Dem vom Täufer ſelbſt ausgeſprochenen Zwecke ſeiner Miſſion, der Offenbarung des Meſſias an Israel (V. 31: *ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ* etc.) gemäß kommen auch die erſten Jünger durch den Täufer zu ihm, um nun ſelber ſeine Herrlichkeit zu ſehen und gläubig zu werden. Der Herr offenbart ſich ihnen erſtens als den göttlichen Herzenskündiger durch ſein Wort, 1, 42—49, und zweitens durch ſeine That der Verheißung 1, 50—51 gemäß als den göttlichen Wunderthäter und Segenſpender nicht nur, ſondern als den Mittler zwiſchen Himmel und Erde, der den Seinen das Himmelreich ſelber erſchließt, 2, 1—11. Es gehört ſomit in-

1) Über die Bezeichnung einzelner Teile vgl. z. B. ſchon Meyer-Weiß, Komm. z. Johannesevang. S. 44.

haltlich der Schluß von Kap. 1 mit 2, 1—11 auf das engste zusammen.

Der zweite Teil, 2, 13 bis Kap. 12, ist seinem äußeren Umfang nach dem ersten freilich sehr ungleich. Und doch ist dieses Verhältnis innerlich wohl begründet. Wie das empfängliche Gemüt der gläubigen Jünger, insbesondere das des Evangelisten, des Apostels Johannes, der 2, 11 aus seiner persönlichen Erfahrung heraus spricht, sich naturgemäß gar bald unwiderstehlich hingezogen fühlen mußte zur Person Jesu, in demselben Maße war die Rettungsarbeit Christi der unempfänglichen Welt gegenüber mit unüberwindlichen Schwierigkeiten verknüpft, um doch zuletzt das entgegengesetzte Resultat zu erzielen, nämlich den Unglauben. Der Widerspruch des Kosmos stellt sich als unbesiegbar heraus. Daß Kap. 2, 13—12 als ein Ganzes anzusehen ist, welches dem ersten Teil, 1, 19—2, 11 gegenübersteht, dürfte aus den Worten 12, 37 hervorgehen, die offenbar auf 2, 11 Bezug nehmen: *τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν.* Vgl. 2, 11: *ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* Der Schluß 12, 44 ff. enthält das Abschiedswort Jesu an die Welt.

Unverkennbar haben wir nun in diesem zweiten Teile zwischen Kap. 4 u. 5 sowohl wie auch zwischen Kap. 6 u. 7 größere Abschnitte, so daß wir also die Unterteile gewinnen würden: 2, 13 bis 4, 54; 5—6; 7—12. Für die richtige Beurteilung dieser Teile nach ihrem Verhältnis zu einander, wie nach ihrer Bedeutung im Zusammenhang des Ganzen muß darauf hingewiesen werden, daß unser ganzes Evangelium nach Anlage und Darstellung den Charakter eines Dramas hat [1]). Von diesem Gesichtspunkt aus könnte der erste Abschnitt des zweiten Teiles, 2, 13—4, 54, in Verbindung mit dem weniger umfangreichen ersten Teile und dem Prolog, 1—2, 12, gleichsam die Exposition des Dramas genannt werden. Man wende nicht ein, daß durch diese Wahrnehmung die Richtigkeit

1) Unter anderen besonders von Luthardt hervorgehoben.

der obigen Teilung aufgehoben werde. Vielmehr läßt unser Evangelium in den ersten zwölf Kapiteln eine Doppelteilung zu je nach dem Gesichtspunkt, von dem aus wir dasselbe betrachten, und zwar dergestalt, daß die einzelnen Abschnitte dieser zwiefachen Einteilung ineinander übergreifen. Ergab sich uns oben als Einteilungsgrund nach der verschiedenen Aufnahme, die Jesus gefunden, der Gegensatz zwischen κόσμος und ἴδιοι, teilten wir demgemäß Kap. 1—12 in die Abschnitte 1—2, 12 und 2, 13—12, so lassen sich nach dem dramatischen Bau des Evangeliums in diesen Kapiteln drei Teile unterscheiden: 1—4, 5—6, 7—12. Das Kap. 1—4 die Exposition des ganzen Dramas sind, ist leicht ersichtlich: Wir haben hier die Hauptpersonen wie die Hauptschauplätze der evangelischen Geschichte, die Grundgedanken der Lehre und Ansprüche Jesu gleichsam das Programm (so auch Beyschlag) 2, 13—3, 21 (2, 13—2, 25 die Stellung Jesu zum Judentum, 3, 1—3, 21 die Grundlehren seines Evangeliums), oft in kurzen, markigen Zügen treffende Charakterzeichnungen, dem Glauben der Seinen gegenüber unverkennbare Hindeutungen auf die zukünftige Stellung des Kosmos zu Jesu und auf den schließlichen Ausgang des Dramas. Wir sehen das aufgehende Gestirn in seinem Morgenglanze („Er muß wachsen, der Täufer, sein Zeuge, muß abnehmen", vgl. 3, 30), zugleich aber auch die dunklen Wolken, die im Hintergrunde auftauchen. In Judäa ist der Widerspruch nur ein schlummernder: mit bitterem Sarkasmus sagt der Evangelist im Hinblick auf das Christo von den Juden bereitete Geschick, 2, 23: πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ — αὐτὸς δὲ οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς. Bei Beginn des Auftretens Jesu in Galiläa aber wird gleich das innerste Wesen der galiläischen Bevölkerung aufgedeckt (4, 48), das uns schon von vornherein vermuten läßt (vgl. auch 4, 44), wie sich das Volk in der Folge zu ihm stellen wird. Zwischen den beiden Schauplätzen der Wirksamkeit Jesu mitten inne liegt ein liebliches Bild, die gläubige Aufnahme Jesu in der Samariterstadt: Die Erzählung hat nur den Charakter einer Episode, und im weiteren Verlaufe der Darstellung schwindet Samaria naturgemäß vom Schauplatze, aber in diesen Teil des Dramas gehörte sie notwendig herein; die Empfänglichkeit der samaritanischen Bevölkerung ist dem

Apostel wie eine Weissagung auf das eigentliche Missionsfeld der Zukunft.

Der eigentliche Kampf Jesu mit der Welt beginnt nun erst im folgenden Teile Kap. 5—6, der den ersten Konflikt Jesu in Jerusalem und die Entscheidung in Galiläa enthält. Daß wir hinter Kap. 6 einen Abschnitt zu machen haben und daß mit Kap. 7 gleichsam ein neuer Akt beginnt, liegt offen zutage. Unverstanden und deshalb verlassen von den Galiläern, gehaßt und verfolgt von den Judäern, steht Jesus allein mit den Seinen und unter ihnen der Verräter: Dies ist die Situation am Schlusse des 6. Kapitels. Der Knoten ist somit bereits geschürzt, zugleich aber auch auf die notwendige Lösung hingewiesen. Denn eigentlich ist Jesus jetzt schon fertig mit der Welt. Hätte er in Zukunft geschwiegen, man würde wohl auch ihn in Ruhe gelassen haben, und der Erlöser wäre er nicht geworden. Aber gehorsam der ihm göttlich übertragenen Mission mußte er von neuem den Kampf beginnen, und zwar im Mittelpunkt der Opposition, in der Hauptstadt. Hatten wir 2, 13—4, 54 als Schauplätze der messianischen Wirksamkeit alle drei Landesteile, 5—6 nur Judäa und Galiläa, so spielt sich jetzt die Handlung allein auf jüdischem Boden ab; es folgt 7—12 die Entscheidung in Judäa, und zwar 7—10 der siegreiche Kampf Jesu in Jerusalem, 11, 1—46 die höchste Bewährung des Messias, und trotzdem oder gerade deswegen 11, 47 ff. das Verdammungsurteil des Hohen Rates und schließlich Kap. 12 die endgültige Verwerfung auch durch das Volk, weil des Menschen Sohn nicht bleibt in Ewigkeit, sondern dahin gehen muß nach göttlicher Bestimmung.

Es ist wohl zu beachten, daß in Galiläa sowohl wie in Judäa das Volk sich schließlich von ihm lossagt, weil es sich in die Todesgedanken des Messias nicht finden kann: in Galiläa ist es das mangelnde Verständnis der Bevölkerung, welcher die harte Rede vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi ein unüberwindlicher Stein des Anstoßes ist; in Judäa ist es der vermeintliche Widerspruch mit den Schriftverheißungen eines in Ewigkeit bleibenden Messias, der das Volk zuletzt von ihm abwendig macht. So haben wir in unserem Evangelium die denkbar höchste Tragik: die göttliche Notwendigkeit des Todes Christi erzeugt den

Unglauben des Volkes, und wiederum allein durch den Unglauben des Volkes wird die Vollziehung des göttlichen Willens möglich. Selbstverständlich ist dabei, daß der Apostel nicht daran denkt, das Volk etwa von der Schuld freizusprechen; das direkte Gegenteil ist der Fall.

Der dritte Teil, Kap. 13—17, stellt die Vollendung des Jüngerglaubens dar. Daß dies die Bedeutung dieses Teiles sei, ersehen wir aus den Schlußworten Jesu, 16, 31: ἄρτι πιστεύετε, jetzt also glaubet ihr. Freilich werden sie, die Seinen, in der bevorstehenden Leidensstunde zerstreut werden und ihn allein lassen, aber sie sollen Gelegenheit finden, ihren Glauben zu bewähren. Deshalb sein letztes Wort, das er an die Jünger richtet: „Dies habe ich euch gesagt, auf daß ihr Frieden in mir habt. In der Welt habt ihr Bedrängnis; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“ Es ist übrigens schon jetzt darauf aufmerksam zu machen und wird später noch genauer erörtert werden, daß der Apostel nicht etwa bloß den letzten Abend, den Jesu im Kreise der Seinen verbracht, schildern will, sondern in seiner Darstellung die Grundgedanken der Jüngerunterweisung insbesondere aus den letzten Tagen Jesu vor seinem Tode zusammenfaßt [1]). Der Teil schließt mit einem Gebet des Herrn an den Vater, dessen Hauptinhalt die Bitte ist, wie um seine eigene Verherrlichung, nachdem er das Werk vollendet, so um die Erhaltung der Seinen, die er ihm gegeben hat und noch geben wird. Dieses Gebet für die Seinen würde dem letzten Worte an die Welt des vorhergehenden Teiles, 12, 44 ff., in welchem den Ungläubigen das Gericht in Aussicht gestellt wird, entsprechen.

Im vierten Teile, Kap. 18—19, vollzieht sich, was im zweiten vorbereitet war. Wir haben in diesem Abschnitt gleichsam die Erfüllung des zweiten Teiles, „die Vollendung des Unglaubens der Welt in der Leidensgeschichte“.

Der fünfte Teil endlich verhält sich zum dritten ähnlich wie der vierte zum zweiten. Enthielt dieser die Vollendung des Jüngerglaubens durch Jesu belehrendes und ermahnendes Wort, so folgt

1) Vgl. unten S. 133 ff.

in der letzten Offenbarung eine einſtweilige Beſtätigung dieſes Wortes in der Auferſtehung, welche für die Jünger die allerſicherſte Gewähr ſeines Aus-Gott-Seins auch den Zweifelſüchtigen unter den Gläubigen zum höchſten Glaubensbekenntnis drängt und mit der ſich im letzten Kapitel nur noch ein Hinweis auf ihre zukünftige ſegensreiche Apoſtelmiſſion verbindet.

Dies die Dispoſition des Dramas, die ſich uns nach den angegebenen Geſichtspunkten folgendermaßen darſtellt:

Prolog 1, 1—18.

1. Teil: Die erſte Offenbarung Jeſu an die Seinen 1, 19 bis 2, 12.

2. Teil: Die Offenbarung Jeſu an die Welt 2, 13 bis 12.

a) Das erſte öffentliche Auftreten Jeſu in allen drei Landesteilen 2, 13 bis 4, 54.

b) Der erſte Konflikt in Jeruſalem und die Entſcheidung in Galiläa 5—6.

c) Die Entſcheidung in Judäa 7—12.

} Expoſition des Dramas.

3. Teil: Die Vollendung des Jüngerglaubens 13—17.

4. Teil: Die Vollendung des Unglaubens der Welt im Leiden Jeſu 18—19.

5. Teil: Die letzte Offenbarung Jeſu an die Seinen 20—21.

II.

Nach dieſer Überſicht über die Dispoſition des Evangeliums ſoll uns jetzt die Frage beſchäftigen: Wie haben wir uns die Entſtehung desſelben zu denken? Iſt das Werk aus einem Guſſe oder nicht? Gewiß, wie es uns jetzt vorliegt, iſt es ein feſtgefügter Bau, an dem ſich nichts wegnehmen noch zuthun läßt, und die Verſuche, welche die Hand eines Überarbeiters nachweiſen wollten, ſind im allgemeinen als mißglückt zu betrachten. Meint man aber, daß der Apoſtel ſein Evangelium von Anfang bis zum Ende gleich fertig niedergeſchrieben habe, wie die Erinnerung ihm die Thatſachen eingab, ohne ſpäter beſſernde Hand anzulegen, oder daß die

Form, in welcher die Schrift uns überkommen iſt, auch die der erſten Konzeption ſei, ſo würde man ſehr irren. Es läßt ſich ſchon von vornherein bei einer ſo wohl durchdachten und formvollendeten Kompoſition annehmen, daß das Gegenteil ſtattfinde, daß das Evangelium allmählich die uns vorliegende Geſtalt erhielt, nur nicht durch fremde Hände, ſondern durch die eigene Hand des Apoſtels. Daß dem ſo ſei, oder beſtimmter, daß das Evangelium mindeſtens eine zweite Bearbeitung durch den Apoſtel ſelber erfahren hat, iſt aber auch, wie ich glaube, mit guten Gründen zu erweiſen. Wir gehen bei unſerer Unterſuchung aus von der Betrachtung des 5. und 6. Kapitels.

Nachdem am Schluß des 4. Kapitels von der Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa die Rede geweſen iſt, heißt es im Anfang von Kap. 5: „*Μετὰ ταῦτα ἦν (ἡ) ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα.*“ Welches Feſt gemeint ſei, wird nicht geſagt. Auch ſchwanken die Handſchriften, indem die einen (auch der Sinaiticus) den Artikel vor *ἑορτὴ* bieten, die andere nicht. So iſt denn dieſe Zeitangabe von jeher eine crux interpretum geweſen. Heutzutage lieſt man wohl gewöhnlich *ἑορτὴ* ohne Artikel, indem man ſich die Hinzufügung desſelben aus der ſpäteren Beziehung des Feſtes auf das Paſſah erklärt. Auf dieſelbe Weiſe ließe ſich freilich auch das Gegenteil leicht nachweiſen und ſagen, der Artikel ſei ſpäter weggelaſſen worden, weil das Feſt nicht beſtimmt ſei. Das Feſt ſelber hält man dann für das Purimfeſt, das Jeſus nach Ausſendung der Zwölf wohl allein beſucht habe. Da Jeſus nach Kap. 6, 4: *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* noch vor dem Paſſah ſich wieder in Galiläa befindet, ſo ſei, meint man, Jeſus bald nach dem Purimfeſt wieder dahin zurückgekehrt, und zwiſchen dieſem und dem Paſſah hätten ſich dann die im 6. Kapitel erzählten Vorgänge abgeſpielt. Das Paſſah habe Jeſus, da von ihm nicht weiter die Rede iſt, diesmal nicht beſucht. Da die beiden fraglichen Feſte nur ca. vier Wochen auseinander liegen, ſo iſt zwar die aufgeſtellte Rechnung nicht geradezu unmöglich, bedenkt man aber, daß die Reiſe von Jeruſalem nach Galiläa doch mindeſtens eine Woche in Anſpruch nahm, ferner, daß die Galiläer ebenſo lange vorher von Galiläa aufbrachen, ſo gewinnt man für

die Vorgänge, von denen uns Kap. 6 berichtet, doch einen gar zu kurzen Zeitraum. Sehr auffallend bleibt weiter, daß Jeſus für ſein öffentliches Auftreten in Jeruſalem gerade das weniger bedeutende Purimfeſt, das noch dazu einen ganz weltlichen Charakter trug, gewählt haben ſollte, und nicht vielmehr das bald darauffolgende Hauptfeſt, ja gerade an dieſem Feſte in Galiläa verblieben ſein ſollte. Ebenſo befremdlich iſt endlich die Thatſache, daß der Evangeliſt ganz gegen ſeine Gewohnheit das Kap. 5 erwähnte Feſt unbeſtimmt läßt. Es iſt die einzige Stelle im ganzen Evangelium, in welcher die nähere Bezeichnung eines für die evangeliſche Geſchichte ſo wichtigen Datums fehlt. Vgl. 2, 13; 6, 4; 7, 2; 10, 22; 11, 55.

Einer weiteren Schwierigkeit begegnen wir in den Anfangsworten des 6. Kapitels: *Μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος.* Daß ſich die Zeitangabe *μετὰ ταῦτα* nicht auf den im voraufgehenden Kapitel erzählten Aufenthalt Jeſu in Jeruſalem beziehen kann, leuchtet ein, da unmöglich iſt zu ſagen, Jeſus ſei von Jeruſalem jenſeits des galiläiſchen Meeres gegangen. Nun erklärt man zwar den Anſchluß aus der Art des Evangeliſten, ſo ohne weiteres den Leſer mitten in einen neuen Schauplatz (hier Galiläa) hineinzuverſetzen, aber einzig in ihrer Art bleibt dieſe Anknüpfung doch, und alle vorgebrachten Analogieen treffen nicht. Wir erwarten unbedingt, daß vorher von dem Auftreten Jeſu in Galiläa die Rede geweſen iſt.

Ganz ähnlich verhält es ſich mit dem Anfang des 7. Kapitels. Nachdem in Kap. 6 die galiläiſche Wirkſamkeit Jeſu dargeſtellt iſt, fährt das 7. Kapitel fort mit den Worten: *Μετὰ ταῦτα περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ· οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι.* Damit dieſe Anknüpfung einigermaßen verſtändlich werde, muß man ſich im Gedanken ergänzen: Eigentlich wäre zu erwarten geweſen, daß Jeſus nach den Mißerfolgen in Galiläa nach Judäa gegangen wäre, aber u. ſ. w. Warum aber, fragen wir, hat der Evangeliſt dieſen Gedanken nicht ausgeſprochen? Jedenfalls würde der Zuſammenhang viel klarer ſein, wenn das Auftreten Jeſu in Jeruſalem unmittelbar vorherginge.

Alle dieſe Schwierigkeiten, die doch ohne Zweifel vorhanden ſind, löſen ſich vollſtändig, wenn wir Kap. 5 und 6 umſtellen. Denn da ſich Jeſus am Schluß des 4. Kapitels bereits in Galiläa befindet, und zwar diesſeits des galiläiſchen Meeres, ſo ſchließt ſich Kap. 6 mit *μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν* etc. ſehr paſſend an Kap. 4 an und ebenſo Kap. 7 an Kap. 5, nachdem hier der Apoſtel das Auftreten Jeſu in Jeruſalem berichtet und auch ſchon (5, 18) ausdrücklich angegeben hat, daß die Juden ihn zu töten ſuchten. Ja, wir können ſagen, wie Kap. 6 mit Kap. 4, ſo ſchließt ſich Kap. 7 mit Kap. 5 auf das engſte zuſammen. Nun wiſſen wir auch, welches das Kap. 5 erwähnte Feſt der Juden iſt; es iſt kein anderes als das Paſſah ſelber, das als ſolches nach der Angabe 6, 4 ſelbſtverſtändlich nicht näher bezeichnet zu werden brauchte. Während wir uns alſo im Anfang von Kap. 6 nahe vor dem Paſſah befinden, folgt jetzt mit *μετὰ ταῦτα ἦν ἡ ἑορτὴ* (dieſe Leſung iſt ſomit die richtige) *τῶν Ἰουδαίων* dieſes Feſt ſelber, und die alte Kirche hat mit ihrer Beziehung recht. Iſt das Feſt das Paſſah, ſo verſtehen wir auch den Andrang von Kranken, Blinden, Lahmen, Dürren am Teiche Bethesda, ſo daß ſich der Gichtbrüchige Jeſu gegenüber damit entſchuldigen konnte: „So oft ich komme, ſteigt ein anderer vor mir hinein.“ Da aber nach Mark. 6, 30 ff. (vgl. Joh. 6) die Jünger noch vor dem Paſſah ſich mit Jeſus wieder vereinigen, ſo haben wir nun auch keinen Grund mehr anzunehmen, daß Jeſus diesmal allein und nicht in Begleitung ſeiner Jünger das Feſt beſucht habe, daß alſo die Darſtellung von Kap. 5 einzig auf mündlicher Mitteilung beruhe.

Für die Beurteilung der Geſchichtlichkeit unſeres Evangeliums aber würden wir, falls die ausgeſprochene Vermutung richtig iſt, das Reſultat gewinnen, daß der Evangeliſt ganz ähnlich wie die Synoptiker urſprünglich zuerſt im Zuſammenhange das öffentliche Auftreten Jeſu in Galiläa und dann den Kampf in Jeruſalem behandelt hat. Dies Ergebnis dürfte für die Auffaſſung des Evangeliums um ſo wertvoller ſein, als gerade die von den Synoptikern abweichende Darſtellung des äußeren Verlaufs der Geſchichte Jeſu für die Kritik von jeher ein großer Anſtoß geweſen iſt.

Wie haben wir uns nun dieſe Umſtellung zu erklären? Liegt

hier einfach ein ſchon ſehr altes Verſehen des Abſchreibers vor oder haben wir verſchiedene Rezenſionen unſeres Evangeliums anzunehmen? Die letztere Annahme wird ſich uns als die richtige erweiſen. Wir beginnen mit einer Betrachtung der Rede Jeſu vom Lebensbrote, Kap. 6.

In dieſer Rede laſſen ſich deutlich zwei von einander inhaltlich und formell ſcharf geſonderte Teile unterſcheiden: 6, 26—50 und 6, 51—58. Während im erſten Teile Jeſus ſich als das vom Himmel herabgeſtiegene wahre Lebensbrot bezeichnet, das die Seinen genießen in der perſönlichen Hingabe an ihn, ſpricht er im zweiten Teile von der Notwendigkeit der Hingabe in ſeinen Tod und der Aneignung der aus ſeinem Leiden und Sterben für die Menſchheit erwachſenden Segnungen. Er iſt nicht nur perſönlich im Umgang mit den Seinen durch Wort und That das Lebensbrot, ſondern er giebt es auch durch ſeinen Tod [1]), und nicht bloß denen, die im perſönlichen Verkehr mit ihm geſtanden haben: Vgl. 6, 51[b]: „Aber auch das Brot, das ich geben werde, nämlich mein Fleiſch, iſt für das Leben der Welt“ [2]). Dieſe beiden Teile der Rede Jeſu ſind auch durch die am Schluß der beiden Abſchnitte refrainartig wiederholte Gegenüberſtellung des Manna, das die Väter aßen in der Wüſte und doch ſtarben, und des wahren Lebensbrotes, deſſen Genuß das ewige Leben giebt, äußerlich markiert. Vgl. V. 49—50 mit V. 58.

Unwillkürlich wird jeder beim Leſen des zweiten Teils an die Abendmahlsſtiftung denken, und wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir annehmen, daß ſchon der Apoſtel in den Worten eine Beziehung auf das heilige Mahl gefunden hat. Nicht nur die immer von neuem (4 mal 53—56) aufgenommene Scheidung von σὰρξ und αἷμα führt auf die Abendmahlsſpeiſe, ſondern auch das Wort: „Das Fleiſch nützt nichts“, ein Ausdruck, der doch zugleich einen ſinnlichen Genuß vorausſetzt. Und wenn der Evangeliſt in dem Ausſpruche Jeſu, 2, 20, eine Hinweiſung auf Tod und Auferſtehung ſah, und in dem Wort 7, 38 eine ſolche auf den Geiſt, den die

1) Vgl. Meyer-Weiß, Komm. z. Johannesevang. zur St.

2) Dieſe Erklärung der ſchwierigen Stelle dürfte die einzig richtige ſein.

Gläubigen empfangen ſollten, ferner in Kap. 12, 31—32 eine Beziehung auf die Todesart Jeſu, wie viel näher lag es da für den Evangeliſten, die Rede Jeſu vom Eſſen ſeines Fleiſches und Trinken ſeines Blutes auf den Abendmahlsgenuß zu deuten. Gerade weil der Apoſtel die Beziehung an unſerer Stelle für ſelbſtverſtändlich hielt, unterließ er es, eine Erklärung wie 2, 21 f.; 7, 38; 12, 32 hinzuzufügen. Dieſelbe Erſcheinung alſo, die uns bei Johannes ſo oft begegnet, daß er erſt ſpäter im Verlauf der Geſchichte ein Wort des Herrn nach ſeinem vollen Inhalte verſtanden zu haben glaubte, dürften wir auch hier vor uns haben: erſt nach der Abendmahlseinſetzung wurde ihm recht klar, was der Herr mit jener Rede gemeint hatte.

Daß Jeſus ſelbſt ſchon damals, als er jene Worte ſprach, an die Abendmahlsſtiftung gedacht habe, iſt freilich ſehr unwahrſcheinlich; wohl aber ſcheint es unzweifelhaft, daß er thatſächlich ſchon damit auf ſeinen Tod hingewieſen und daß nicht erſt der Evangeliſt dieſe Beziehung als ſeine eigene Auffaſſung in die Worte hineingetragen hat. Denn erſtens, wenn wir nicht annehmen wollen, daß die Überlieferung eine ganz unſichere und willkürliche iſt, führt uns die Faſſung der Worte faſt mit Notwendigkeit auf den Gedanken an den Tod Jeſu. Zweitens, hat Jeſus im Folgenden (V. 62: „Wenn ihr nun ſehet des Menſchen Sohn hinaufſteigen, wo er früher war") von der Rückkehr nach ſeiner eigentlichen Heimat geſprochen, warum ſollte ihm dann in der unmittelbar voraufgehenden Rede dieſer Gedanke fern gelegen haben?

Iſt aber dieſe Auffaſſung richtig, ſo liegt bei der inhaltlichen Verſchiedenheit der beiden Teile, in welche wir oben die ganze Verhandlung zerlegt haben, 6, 26—50 und 6, 51 ff., gewiß die Annahme nahe, daß ſie auch zu verſchiedener Zeit gehaltenen Reden angehören. Erſt der Apoſtel würde dann von dem gemeinſamen Grundgedanken des in Chriſto der Welt dargebotenen Lebensbrotes aus die Reden zu einem Ganzen verſchmolzen haben. Ein ſolches Verfahren wird uns bei dem Apoſtel nicht befremden, da er, wie unten noch weiter gezeigt werden wird, S. 138 f., in ſeiner Darſtellung von ſachlichen Geſichtspunkten und nicht von chronologiſchen geleitet iſt.

In dieſer Vermutung werden wir weiter durch folgende Betrachtung beſtärkt. Die Aufnahme, welche Jeſus bei dem zweiten in Kap. 5 erzählten Paſſahbeſuch in Jeruſalem gefunden, hatte ihm wohl endgültige Gewißheit darüber gegeben, welches nach göttlichem Ratſchluß der Weg ſei, auf dem er ſeinen Meſſiasberuf erfüllen ſollte. Vgl. namentlich 5, 16—18 und 7, 1. Es war ihm klar geworden, die Herrlichkeit des Meſſias und ſeines Reiches lag hinter ſeiner irdiſchen Laufbahn, und wie Leiden und Sterben das gottgewollte Mittel war ſeiner Erhöhung, ſo ſollten auch die Gläubigen in ſeinem Tode das Leben haben. Jetzt verſtehen wir es nun, wenn er nach ſeiner Rückkehr in Galiläa vom Eſſen ſeines Fleiſches redet und Trinken ſeines Blutes. Gehören alſo die 6, 1—50 berichteten galiläiſchen Ereigniſſe nach 6, 4 vor das zweite Paſſahfeſt, ſo leuchtet anderſeits ein, daß die Rede 6, 51 ff. nach ihrem Inhalte weit eher in die auf jenes Paſſah folgende Zeit paßt, als in die voraufgehende galiläiſche Wirkſamkeit Jeſu. Der Paſſahbeſuch in Jeruſalem würde ſomit zeitlich zwiſchen den beiden von uns ſtatuierten Teilen der Rede 6, 26—50 und 6, 51 ff. mitten inne liegen.

Von hier aus haben wir nun zur Löſung unſerer Frage nur noch einen kleinen Schritt. Es läßt ſich nämlich, wie ich glaube, mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit darthun, daß 6, 51 ff. erſt bei einer Überarbeitung, die der Apoſtel vornahm, hinzugefügt worden iſt, daß mithin die Geſtalt des 6. Kapitels urſprünglich eine kürzere war. Denn 1) Vers 50 würde einen ſehr guten Abſchluß bilden, während die Form des Übergangs *καὶ ὁ ἄρτος δὲ* etc. entſchieden etwas Gezwungenes hat, die der Exegeſe immer Schwierigkeiten gemacht und auch die verſchiedenen Lesarten erzeugt hat. Der Evangeliſt hat ſich den Weg zum zweiten Teil dadurch gebahnt, daß er den Grundgedanken des erſten Teiles in V. 51ª nochmals wiederholt. 2) Nach V. 25 trifft das Volk Jeſum jenſeits des Meeres, ſo daß wir uns alſo wohl das Ufer als den Ort der folgenden Verhandlungen zu denken haben, und am Schluſſe der Rede V. 59 wird hinzugefügt: „Dies ſagte er, in der Synagoge lehrend, in Kapernaum.“ Obwohl wir nun gar nicht darüber belehrt werden, wie weit wir die Verhandlungen in die Synagoge zu Kapernaum

zu verlegen haben, so viel ist offenbar, daß der Evangelist weit davon entfernt ist, uns glauben machen zu wollen, daß die mitgeteilten Reden Jesu ein zeitlich und örtlich eng zusammenhängendes Ganzes sind: zugleich ein beredtes Zeugnis für die geschichtliche Treue der Überlieferung. Da mit V. 51 eine ganz neue Gedankenreihe beginnt, so wäre nicht unmöglich, daß die Angabe nur auf den letzten Teil zu beziehen ist. Gerade der scheinbare Widerspruch aber von V. 25 u. V. 59, der dem Evangelisten selber entgangen zu sein scheint, erklärt sich am besten durch die Annahme, daß 6, 51 ff. ein späterer Zusatz des Apostels ist.

Alle diese Erwägungen haben mich nun auf folgende Vermutung geführt. Kap. 6 folgte ursprünglich in kürzerer Gestalt (V. 50 könnte sehr wohl den Schluß gebildet haben) auf Kap. 4, daran schloß sich Kap. 5 und dann Kap. 7. In einer Bearbeitung ergänzte der Apostel das Bild, das er vom galiläischen Wirken Jesu entwirft, durch Hinzufügung von 6, 51 ff. Da nun aber der Inhalt dieses neuen Teiles zeitlich den in Kap. 5 berichteten Vorgängen folgte und auch nur unter der Voraussetzung derselben verständlich war, so trug er kein Bedenken, die beiden Kapitel 5 und 6 umzustellen [1]).

Hierdurch würden wir nun für die evangelische Geschichte folgende Ergebnisse gewinnen: Jesus hat während seines öffentlichen Auftretens im ganzen dreimal das Passah in Jerusalem besucht. Somit beträgt die Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit zwei Jahre. Der erste Festbesuch war verbunden mit der Tempelreinigung. (Joh. 2, 13 ff.). Obwohl in Jerusalem viele an ihn glaubten wegen der Zeichen, die er that (2, 23), fand er doch für jetzt den Boden für sein weiteres messianisches Wirken in der Hauptstadt noch nicht für geeignet. Er zog sich daher zunächst an den Jordan zurück, wo sein Zeuge und Bahnbrecher Johannes noch wirkte, und von da nach der Gefangennahme des Täufers und um auch von der Hierarchie unbehelligt zu sein (Joh. 4, 1), nach seiner Heimat

1) Es wird unten noch genauer dargelegt werden, in welcher Absicht der Apostel die Bearbeitung speziell des 6. Kapitels und die daraus sich ergebende Umstellung der Kap. 5 u. 6 vornahm.

Galiläa. Jetzt beginnt nun die große galiläische Wirksamkeit Jesu, mit welcher der synoptische Bericht anhebt. Woran jeder Versuch, die galiläische Bevölkerung für sich und das Reich heranzubilden, scheitern mußte, hat uns Johannnes meisterhaft geschildert. Eine entscheidende Wendung im Leben und Wirken Jesu trat aber erst mit dem zweiten Passahbesuch (Joh. 5) ein, nachdem die hier gemachten Erfahrungen ihm jeden Zweifel darüber benommen hatten, daß, wie auch in der Schrift bezeugt war, der Messias durch Leiden hindurch zur Herrlichkeit eingehen müsse. So galt es denn jetzt für Jesus, sich in seinem Wirken ganz und gar auf den engeren Jüngerkreis zu beschränken, als den festen Bestand, auf den er mit Sicherheit rechnen konnte, und diese seine Getreuen zu Arbeitern im Reiche Gottes heranzubilden, die geeignet waren zur Fortsetzung des von ihm begonnenen Werkes; es galt zunächst, der vielen unbrauchbaren Elemente der galiläischen Bevölkerung, die in falschen Erwartungen ihm noch anhingen, sich zu entledigen. Nur von diesem Gesichtspunkt aus wird uns „die harte Rede" Jesu recht verständlich. Es mußten ja die Worte Jesu (6, 51 ff.) nach Form und Inhalt den Galiläern rätselhaft erscheinen, und wir finden es erklärlich, wenn sie murrend sprechen: „Hart ist die Rede, wer kann ihn hören", und wenn dann die meisten von ihm nichts mehr wissen wollen. Ist diese Rede geschichtlich, wie wir allen Grund haben anzunehmen, so kann der Erfolg derselben von Jesus nur beabsichtigt gewesen sein, da er selbst am besten wußte, wie gering das Verständnis seiner Hörer war. Es mußie sich eben notwendig jetzt eine Scheidung vollziehen zwischen den wahrhaft Gläubigen, die gewillt waren, alle Wege mit ihm zu gehen und das Beste für ihn einzusetzen, und den anderen, die, zunächst wenigstens, nicht geschickt waren für das Reich Gottes. Diese Scheidung also, meine ich, ist der Zweck dieser harten Rede. Sie ist gleichsam die Feuerprobe für die Gläubigen, die nur bestehen konnte, wer unwandelbar an ihm festhielt [1]).

---

1) Es verhält sich mit dieser Rede ähnlich wie mit den Gleichnisreden Jesu. Das Volk hat kein Verständnis für ihn, und es kommt auch nicht, um sich belehren zu lassen. So geschieht notwendig die Mitteilung an dasselbe nur in

So folgt denn jetzt für Jesus und seine Jünger eine Zeit stiller Zurückgezogenheit, in der er absichtlich alle Öffentlichkeit mied. Eine sehr wertvolle Bestätigung für die Richtigkeit unserer Betrachtungsweise haben wir bei Markus (9, 30 f.), der ausdrücklich bemerkt, daß Jesus auf seinen Wanderungen durch Galiläa, einzig mit der Unterweisung seiner Jünger beschäftigt, von niemand erkannt sein wollte. Das öffentliche Auftreten Jesu beginnt erst wieder am Laubhüttenfest in Jerusalem. Nach schweren Kämpfen mit der jüdischen Opposition zog er sich dann zeitweise nach Peräa und der Jordangegend zurück (vgl. auch Mark. 10, 1), und von hier aus erfolgte der letzte Festbesuch in Jerusalem; es war das dritte Passah während seiner öffentlichen Wirksamkeit, das Passah der Vollendung.

Ist die ausgesprochene Vermutung, nach welcher unser Evangelium eine zweite Rezension durch die Hand des Apostels selbst erfahren hat, richtig, so wird sich von vornherein annehmen lassen, daß sich auch weitere Spuren einer späteren Überarbeitung finden werden. Und diese sind in der That vorhanden. Die Echtheit des 21. Kapitels ist immer noch eine offene Frage; schwer wiegende Gründe sind pro und contra beigebracht worden. Nach unserer Auffassnng würde sich das Rätsel sehr einfach und in befriedigender Weise lösen. Denn einleuchtend ist, daß die Verse 20, 30—31 den Schluß des ganzen Evangeliums bilden sollen, nicht minder offenbar aber, daß Kap. 21 inhaltlich und sprachlich durchaus Johanneisches Gepräge an sich trägt und somit höchst wahrscheinlich (abgesehen von V. 24) von ein und demselben Verfasser herrührt. Wir betrachten das Kapitel daher als einen Nachtrag, den der Apostel bei der Überarbeitung zugefügt hat.

Auf dieselbe Annahme einer späteren Rezension des Evangeliums führt uns ferner die Komposition der Abschiedsreden. Ist es schon

---

der Parabel. Ungleich schwieriger und rätselhafter als die bekannten Parabeln ist die vorliegende Rede, die auf das Volk nur abstoßend wirken kann. Die Seinen aber bleiben ihm treu, denn er hat Worte des ewigen Lebens, und sie haben geglaubt und erkannt, daß er der Heilige Gottes ist. Und die Erklärung der harten Rede soll ihnen nicht vorenthalten werden, von da ab führt er sie ein in das Geheimnis von der Notwendigkeit seines Leidens und Sterbens.

an und für sich wenig wahrscheinlich, daß alle die Reden von Kap. 13—17 an ein und demselben Abend gehalten worden seien, liegt vielmehr die Vermutung nahe, daß hier, was einem längeren Zeitraum, wohl den letzten Tagen Jesu angehört, vom Apostel zu einem Ganzen zusammengefaßt ist, so werden wir in dieser Ansicht noch durch besondere Gründe bestärkt. Es läßt sich nämlich, wie ich glaube, erweisen, daß die ursprüngliche Darstellung des Abschiedsabends nur Kap. 13—14 umfaßte, daß also die Reden Kap. 15 ff., die wohl schon vor dem letzten Abend gehalten sind, erst später bei einer Bearbeitung vom Apostel zugefügt wurden, der damit die Darstellung zu einem Gesamtbilde der Jüngerbelehrung aus der letzten Zeit vor dem Tode Jesu erweiterte. Denn einmal sieht das Abschiedswort, das Jesus Kap. 14, 23—31 an seine Jünger richtet, ganz wie ein Schluß aus: „Meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die Welt giebt, gebe ich euch" u. s. w., und dann: „Wohlan, laßt uns gehen!" Es ist gewiß nicht wahrscheinlich, daß Jesus nach diesen Worten sich mit seinen Jüngern erhoben, um von dannen zu gehen, plötzlich aber sich wieder anders besonnen und nun noch zur Stärkung der Jünger die Reden der Kap. 15—16 habe folgen lassen. Angesichts der Niedergeschlagenheit der Jünger, die er deutlich in ihren Mienen las (wie zu ersehen ist aus 14, 27—28: „Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht; — wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe" u. s. w.), wäre es psychologisch ganz verfehlt gewesen, wenn er jetzt noch einmal all' die dunkeln Bilder der Zukunft vor ihnen entrollt hätte, wie er dies gewiß schon vorher gethan. In der Abschiedsstunde verstehen wir das väterlich herzliche Wort 13, 33—34, weniger aber das andere im Gleichnis vom Weinstock, 15, 2 und 7. In den letzten Stunden vor seinem Dahinscheiden bedurften die Jünger einzig der Ermutigung und des Trostes.

Neben der Hinweisung auf die trübe Zukunft und die Kämpfe, welche die Jünger mit der Welt zu bestehen haben werden, kehren in Kap. 15 und 16 freilich auch die Trostesgedanken von Kap. 13 und 14 wieder. Gerade dieser Umstand aber kann uns nur eine Bestätigung unserer Ansicht sein. Sicher hat Jesus wohl öfter

seine Jünger mit der Verheißung des Parakleten getröstet, aber es ist nicht recht wahrscheinlich, daß Jesus an demselben Abend zweimal ganz dasselbe über den Parakleten gesagt hat oder daß der Apostel es Jesum auch nur hat aussagen lassen wollen. Vgl. 14, 26 u. 16, 13 ff. Fast wörtlich ist ferner 14, 19 in 16, 16 wiederholt: es befremdet, daß am zweiten Orte die Jünger verwundert fragen, was das ist, daß er sagt, um ein kleines, so seht ihr mich nicht, und wieder um ein kleines, so werdet ihr mich sehen, während sie im 14. Kapitel an diesen Worten gar keinen Anstoß nehmen. Vielmehr scheinen sie hier mit diesem Gedanken durchaus vertraut zu sein, da Judas 14, 22 nur fragt, was denn geschehen sei, daß er sich nur ihnen und nicht der Welt zeigen wolle. Erklärlich ist diese Erscheinung doch nur durch die Annahme, daß die Kap. 16 berichtete Scene zeitlich dem in Kap. 14 erzählten Abschied vorausgeht.

Sehen wir uns Kap. 13—14 und dann Kap. 15—16 im Zusammenhang an, so zeigt sich, daß beide Teile fest in sich abgeschlossene Ganze bilden, die, so verwandt sie sind, doch ein verschiedenes Gepräge an sich tragen. Während uns der Apostel in Kap. 13—14 offenbar nur die Vorgänge am letzten Abend erzählen will, stehen wir Kap. 15—16 noch mitten in der Belehrung, die Jesus seinen Jüngern in der letzten Zeit vor seinem Tode erteilt hat. Wie ein Vater von seinen Kindern nimmt Jesus Abschied von seinen Jüngern in Kap. 13 und 14. Über die Aufgaben, die sie als seine Apostel lösen sollten, über die Schicksale, die ihrer harrten in seinem Dienste, waren sie bereits genugsam informiert, eins aber legt er ihnen noch ans Herz: „Kindlein, noch kurze Zeit bin ich bei euch, liebet euch unter einander“ — „daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe unter einander habt.“ Der Gedanke an die Möglichkeit innerer Zerwürfnisse ist es, der in der Abschiedsstunde sich ihm aufdrängt; daher er sie zuletzt vor allem mahnt zur Liebe unter einander. Daran schließt er dann in Kap. 14 neben der Ermahnung, im Glauben an ihm festzuhalten, seinen Trost und die Erteilung seines Friedees.

Auch in Kap. 15 mahnt Jesus zur Liebe; aber wie verschieden

iſt doch hier die Sprache von dem Abſchiedsworte 13, 33 ff. Im 15. Kapitel fordert er vor allem die Liebe zu ihm, die da Frucht bringt und bereit iſt auch zum größten Opfer; die dürre Rebe wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Dieſe Liebe werden ſie bewähren müſſen im Kampfe mit der feindlichen Welt, die ſie haßt und verfolgen wird. So ſchließt ſich hieran auf das engſte die Hinweiſung auf das zukünftige Geſchick der Apoſtel und dann als Troſt die Verheißung des Parakleten und ſeiner Wiederkunft.

Der mit Kap. 15 beginnende Abſchnittt bildet alſo, wie auch die beiden voraufgehenden Kapitel, ein feſt in ſich zuſammenhängendes Ganze, und da nun dieſe beiden auch inhaltlich wohl unterſcheidbaren Teile der Abſchiedsreden nur ganz loſe miteinander verbunden ſind, auch Kap. 14, 25—31 urſprünglich ein Schluß geweſen zu ſein ſcheint, ſo liegt nichts näher als die Vermutung, daß der zweite Teil, Kap. 15 ff., erſt bei einer Überarbeitung vom Apoſtel hinzugefügt worden iſt [1]).

Schon aus dem Bisherigen läßt ſich ungefähr erſehen, welches die urſprüngliche Geſtalt des Evangeliums war, wie ſich das vorliegende Werk zur erſten Rezenſion verhält und in welcher Abſicht der Evangeliſt die Bearbeitung vornahm. Der Zweck war *der künſtleriſch dramatiſche Ausbau und Abſchluß des Ganzen*, gemäß der dem Apoſtel aufgegangenen tieferen Erkenntnis des Evangeliums und der in ihm offenbar gewordenen göttlichen Heilsordnung. Die Abſicht, die den Apoſtel bei Abfaſſung ſeines Evangeliums leitete, hatte er in der erſten Rezenſion am Schluſſe ausgeſprochen in den Worten (20, 31): „Dies aber iſt geſchrieben, damit ihr glaubt, daß Jeſus iſt der Chriſt, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend Leben habt in ſeinem Namen.“ Dieſen Nachweis hatte er hauptſächlich an dem ſiegreichen Kampfe Jeſu mit der Welt geführt. Auf dieſem Teile alſo, der die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn an die Welt darſtellte, lag urſprünglich das Hauptgewicht, während die andere Seite des meſſianiſchen Wirkens Jeſu noch ziemlich zurücktrat. Denn abgeſehen

1) Wie Kap. 17 ſo iſt ſelbſtverſtändlich auch 18, 9 ein Zuſatz der Bearbeitung.

von den Tagen seines Bekanntwerdens mit den ersten Jüngern hatte er nur den Abschiedsabend (Kap. 13—14) geschildert, nebst den Erscheinungen des Auferstandenen. Nach dieser Richtung galt es nun jetzt vor allem, das Evangelium zu dem großen Drama, wie es uns jetzt vorliegt, weiter auszugestalten und zu vollenden. Die Offenbarung Jesu an die Seinen mußte zu einem zweiten Hauptteil erhoben werden, der demselben Zwecke diente wie der erste Teil, der Darstellung der Herrlichkeitserscheinung Jesu. So gewann die ursprüngliche Erzählung des Abschiedsabends eine viel größere Bedeutung; sie gestaltete sich zu einer Gesamtdarstellung der Grundgedanken der Jüngerunterweisung Jesu aus den letzten Tagen vor seinem Tode; und wie das in der göttlichen Heilsordnung begründete Ergebnis der Offenbarung Jesu an die Welt der Unglaube und die Verwerfung gewesen war, so war hier Zweck und Erfolg der Offenbarung des Herrn an die Seinen die Vollendung derselben im Glauben. Hatte Jesus somit nach der ursprünglichen Darstellung den letzten Abend geschlossen mit der Erteilung seines Friedens, so sind nunmehr seine letzten Worte: „jetzt also glaubet ihr“ u. s. w., und hatte er Kap. 12, 44 ff. der Welt den Rücken gekehrt nicht ohne die Drohung des unausbleiblichen Gerichts, so schließt er jetzt mit einem Gebet um die Bewahrung der Seinen.

Auch der letzte die Darstellung der Erscheinungen des Auferstandenen behandelnde Teil bedurfte in der Bearbeitung einer Ergänzung. Die Bedeutung der Offenbarung Jesu nach seinem Tode ist unserem Evangelisten eine doppelte. Einmal war damit zum Teil schon die Erfüllung gegeben dessen, was der Herr vor seinem Hinscheiden den Seinen verheißen: das alsbaldige Wiedersehen, verbunden mit der Gabe des heiligen Geistes, für die Jünger die notwendige Bürgschaft seiner göttlichen Sendung. In der dritten Erscheinung aber (Kap. 21) war ihnen zugleich eine Aussicht eröffnet auf ihr zukünftiges apostolisches Wirken, dem unter der Leitung und dem Schutze des erhöhten lebendigen Christus der Segen nicht fehlen sollte: An der Spitze der Jünger der restituierte Petrus, der nun auch seinem Herrn in den Tod folgen soll. Die Bedeutung des Ausspruches Jesu über das Geschick des Johannes tritt dem gegen-

über ganz zurück [1]). Erſt mit dem Hinweis auf die zukünftige ſegensreiche Wirkſamkeit der Jünger war die volle Bedeutung der Erſcheinungen des Auferſtandenen recht beleuchtet, und Kap. 21 bildet nunmehr den notwendigen Abſchluß des letzten Teiles. Es iſt aber, als ob dem Apoſtel wie über ſo vieles andere, ſo auch über den Sinn dieſer Erſcheinung am galiläiſchen See erſt ſpäter das Verſtändnis aufgegangen wäre; die heilsgeſchichtliche Erkenntnis des Apoſtels iſt eben eine wachſende, und die Frucht dieſer tieferen Erkenntnis iſt die zweite Rezenſion ſeines Evangeliums.

Iſt die Darſtellung der andern Seite der Offenbarung Jeſu, die Offenbarung an die Seinen, erſt in der Bearbeitung zu ſelbſtändigerer Bedeutung gelangt, ſo liegt es nahe, anzunehmen, daß überhaupt die Scheidung zwiſchen κόσμος und ἴδιοι, wie ſie der Dispoſition des Evangeliums zugrunde liegt, auch erſt in der zweiten Rezenſion zum Ausdruck gekommen iſt. Es würden alſo ſowohl der Prolog 1, 1—18, als auch der Schluß von Kap. 12, 12, 37 ff. Zuſätze der Bearbeitung ſein. Und dies iſt in der That nicht unwahrſcheinlich. Kap. 12 würde mit V. 36 urſprünglich einen ganz ähnlichen Abſchluß gehabt haben wie Kap. 8 in V. 59. Im Hinblick auf 2, 11 würde der Apoſtel V. 37 f. zugefügt haben. Ganz beſonders wertvoll und beweiskräftig für unſere Annahme iſt aber die Thatſache, daß, während die voraufgehenden Reden Jeſu örtlich und zeitlich fixiert ſind, das Wort Jeſu 12, 44 ff. in dieſer Beziehung ganz unbeſtimmt bleibt. Wie Jeſus hier ſpricht, ſo und ähnlich hatte er ja gar oft dem Volke laut gepredigt, aber an unſerer Stelle hat das Wort eben nur die Bedeutung einer Zuſammenfaſſung der Geſamtpredigt Jeſu als eines Abſchiedswortes an die Welt, das wie das Gebet für die Seinen Kap. 17 und als Korrelat dazu ganz wie eine Zuthat einer die künſtleriſche Vollendung des Ganzen anſtrebenden Bearbeitung ausſieht.

Für den Prolog aber kommt insbeſondere noch die Logosvor-

---

1) Unſer Kapitel ſetzt wohl den Kreuzestod des Petrus, nicht aber das Ableben des Johannes voraus. Denn nicht die Thatſache, ſondern nur die Möglichkeit des noch vor der Wiederkunft Jeſu erfolgenden Todes des Apoſtels iſt ausgeſprochen. (So richtig Franke, Das Alte Teſtament b. Joh.)

ſtellung in Betracht, die nicht nur im ganzen Evangelium unberückſichtigt bleibt, ſondern auch mit anderen Vorſtellungen desſelben, wie der Jeſum als den Meſſias offenbarenden und für ſein meſſianiſches Amt befähigenden Geiſtesmitteilung (vgl. 1, 32 ff. u. 3, 34) ſchwer vereinbar iſt. Während wir in der Darſtellung der Geiſtesausrüſtung offenbar die geſchichtliche Betrachtungsweiſe vor uns haben, gehört die Logosidee der theologiſchen Spekulation des Evangeliſten an, die aber nicht etwa die evangeliſche Geſchichte erzeugt oder umgebildet hat, ſondern vielmehr aus der realen Geſchichte abſtrahiert iſt. So erſcheint nun freilich die folgende Geſchichte als eine Explikation des Logosbegriffes, dieſer iſt aber nicht die Baſis für die Geſchichte, ſondern die reale Geſchichte iſt umgekehrt die Baſis für die Logosidee. Weil in dieſer Idee ſowohl das göttliche Weſen Chriſti, in dem die Herrlichkeit Gottes ſelber verkörpert war, als auch die weltgeſchichtliche Bedeutung des Evangeliums, des großen im Himmel längſt vorbereiteten Dramas erſt auf den adäquaten Ausdruck gebracht zu ſein ſchien, ſchrieb der Apoſtel ſeinen Prolog zugleich mit Angabe der Dispoſition der Geſamtdarſtellung gleichſam als Thema voran.

Die urſprüngliche Darſtellung hatte noch durchaus die Zeitfolge der geſchichtlichen Ereigniſſe feſtgehalten. Behandelt war vom Schluß des vierten Kapitels an zunächſt die galiläiſche Wirkſamkeit, dann das Auftreten Jeſu in Jeruſalem (zweiter Paſſahbeſuch und der große am Laubhüttenfeſt beginnende Kampf.) Daran ſchloß ſich der Abſchiedsabend, das Leiden und Sterben und die Auferſtehung. Dieſer Aufriß der Geſchichte wurde ſelbſtverſtändlich in der Überarbeitung im allgemeinen ſoweit möglich beibehalten. Doch waren dem Apoſtel hierbei nicht chronologiſche, ſondern rein ſachliche Geſichtspunkte maßgebend. Unbekümmert um die richtige zeitliche Aufeinanderfolge ſetzte er oft ohne weitere Verbindung die neuen Steine da auf, wo ſie ihrem Inhalte nach hingehörten. So konnte es denn geſchehen, daß das zeitlich Voraufgehende dem ſpäteren im Evangelium folgte, wie dies z. B. in den Abſchiedsreden der Fall iſt. Es iſt ſehr bezeichnend für das ſchriftſtelleriſche Verfahren des Evangeliſten, zugleich aber auch ein wertvolles Zeugnis für die hiſtoriſche Gewiſſenhaftigkeit desſelben, daß er es in ſolchem Falle

unterließ, eine formale Verbindung mit dem Vorhergehenden herzuſtellen. Sowohl in Kap. 14 wie auch Kap. 20 ließ er das Schlußwort unangetaſtet. So ſchwebt denn freilich Kap. 15 f. eigentlich in der Luft (vgl. auch 12, 44 ff.): gerade dadurch aber deutet der Apoſtel ſelbſt an, worauf es ihm in ſeiner Darſtellung einzig ankommt. So haben wir auch 10, 1—21 eine Rede, die, ſo durchſichtig der Gedankenzuſammenhang iſt, in welchem ſie mit dem Vorhergehenden ſteht, doch ganz loſe an das neunte Kapitel angereiht iſt, ohne jede Angabe, wo und wann ſie gehalten iſt. Gerade deswegen iſt nicht unwahrſcheinlich, daß auch dieſer Teil ein Zuſatz der Bearbeitung iſt.

Welchen Zweck der Apoſtel in der zweiten Rezenſion des Evangeliums verfolgte und welches Verfahren er dabei einſchlug, lehrt uns vornehmlich das Ergebnis unſerer obigen Unterſuchung über Kap. 5 und 6. Die Erweiterung von Kap. 6 und die damit in Zuſammenhang ſtehende Umſtellung der beiden Kapitel beweiſt uns die Richtigkeit der obigen Theſe, daß es dem Evangeliſten bei ſeiner Bearbeitung beſonders um die dramatiſche Vollendung ſeines Werkes zu thun war. Zunächſt galt es, die Darſtellung der galiläiſchen Wirkſamkeit Jeſu zum Abſchluß zu bringen. Die auf den zweiten Paſſahbeſuch folgende Kriſis in Galiläa konnte ja auf keinen Fall übergangen werden. So verband er denn mit der Rede vom Lebensbrote 6, 26—50, ohne Rückſicht auf chronologiſche Genauigkeit, mit einem einfachen καὶ—δὲ, V. 51, die ſpätere, in der Synagoge in Kapernaum gehaltene, welche ſchon in der Form Anknüpfungspunkte darbot (das Eſſen des Fleiſches und Trinken des Blutes), indem er Chriſtum damit zugleich als das Lebensbrot darſtellte, das er durch ſeine Hingabe in den Tod für die Menſchheit geworden iſt und in der Abendmahlsſpeiſe geiſtig genoſſen wird. Wie ſich hieran als die thatſächliche Folge der Rede Jeſu die Abkehr der Galiläer von ihrem Meſſias ſchloß, ſo mußte nun auch notwendig als des Gegenſtückes hierzu der unwandelbaren Treue der Seinen gedacht werden, die in dem Petrusbekenntnis ihren Ausdruck fand [1]).

1) Die Identität des Johanneiſchen Petrusbekenntniſſes mit dem ſynoptiſchen halte ich für zweifellos. Die Abweichungen in den Berichten erklären

Den tragiſchen Abſchluß aber bildete der Hinweis auf den Teufel in ihrer eigenen Mitte, der zum Mithelfer werden ſollte bei der Ausführung der ſchwarzen That, die doch göttliche Notwendigkeit war.

Nach dieſer Ergänzung des Bildes, das der Apoſtel von der galiläiſchen Wirkſamkeit Jeſu entworfen, konnte aber die urſprüngliche Aufeinanderfolge der in Rede ſtehenden Kapitel unmöglich beibehalten werden, nicht nur weil die im letzten Teile des 6. Kapitels dargeſtellte Kriſis in Galiläa die Ereigniſſe des zweiten Paſſahbeſuchs zur Vorausſetzung hatte (vgl. oben p. 130), ſondern auch weil nunmehr die beiden Kapitel innerhalb des Dramas ein Ganzes bildeten, das allein in der Situation des letzten Teiles von Kap. 6 ſeinen richtigen Abſchluß fand.

2.

Zur theologiſchen Entwickelung Zwinglis.

Von

Dr. theol. J. M. Ufteri,
Pfarrer in Affoltern b/H. und Dozent in Zürich.

Herr Profeſſor Benrath hat in kurzer Beſprechung meiner in dieſer Zeitſchrift (1885, 4 und 1886, 1) erſchienenen Initia Zwinglii im Theologiſchen Jahresbericht pro 1886 (herausgegeben von Lipſius) geglaubt, den Wert meiner Durchſicht der handſchrift-

ſich aus der Verſchiedenheit der ſchriftſtelleriſchen Motive der Evangeliſten. Weil es dem Apoſtel aber nur auf die Sache und den Gedanken ankam, verband er ohne jede Zeitangabe ein offenbar ſpäter liegendes Ereignis unmittelbar mit dem Vorhergehenden. Aus demſelben Grunde iſt es ſehr wohl möglich, ja wahrſcheinlich, daß die auf Judas Iſcharioth bezügliche Bemerkung Jeſu erſt vom Apoſtel unmittelbar an das Petrusbekenntnis angeſchloſſen iſt, wie es thatſächlich kaum der Fall war. Für die Kompoſition des Evangeliums aber iſt ein ſolches Verfahren höchſt charakteriſtiſch.

lichen Randbemerkungen in den Überresten der Zwinglischen Bibliothek lediglich in der gewonnenen Erkenntnis erblicken zu können, was für Lektüre als ein Bildungsmoment und wie selbige etwa auf die Geistesentwickelung Zwinglis eingewirkt, während ihm hingegen die von mir versuchte chronologische Sichtung der Randbemerkungen auf Grund der veränderten Schreibweise des d auf unsicheren Füßen zu stehen schien. Ich begreife das Bedenken, kann aber des Bestimmtesten versichern, daß das Kriterium auf ganz exakter und unzweifelhafter Beobachtung bei einer Menge handschriftlicher Stücke beruht, und daß durch die Durchsicht der in Schlettstadt aufbewahrten Originalbriefe Zwinglis an Rhenan aus dem Jahr 1519 sogar der Monat Juli dieses Jahres sich ermitteln ließ, in welchen die von da an konsequent innegehaltene Veränderung der Schreibweise zu setzen ist (Stud. u. Kr. 1885, S. 611, Anm. 1). Sie fällt also in das für die Entwickelung der theologischen Anschauung Zwinglis bedeutsame Jahr der Leipziger Disputation, und es dient der von mir getroffenen chronologischen Bestimmung der verschiedenartigen, charakteristischen Inhalt aufweisenden Randglossen zur Bestätigung, daß sie mit dem, was sich sonst aus gelegentlichen späteren Äußerungen und aus den ältesten Briefen des Reformators über seine Erkenntnisentwickelung in der vorreformatorischen und vorlitterarischen Periode seines Lebens entnehmen läßt, harmoniert, ihm zu wertvoller Ergänzung dient und so zur Gewinnung eines noch deutlicheren und schärferen Bildes jener dunklen Zeit verhilft. Die Anschauung von so frühzeitiger und selbständiger, namentlich auch von Luther völlig unabhängiger Entwickelung der Erkenntnis der pauliniſchen Heilslehre, wie ich sie in meiner Festschrift entwickelt hatte, ist dadurch modifiziert worden. Das Kriterium zur chronologischen Bestimmung des verwerteten Materials ist darum weder unsicher, noch für den ins Auge gefaßten Zweck unbrauchbar.

Ich hoffe auch, daß der durch den etwas unglücklichen Titel meiner Festschrift vielleicht veranlaßte, übrigens durch den Inhalt selbst widerlegte Schein einer ungebührlichen Erhebung Zwinglis nun gründlich beseitigt und die reformatorische Priorität Luthers nach Verdienst gewürdigt sein werde.

3.

Zum Begriff der Sühne.

Von

Prof. Dr. Th. Häring in Zürich.

Anlaß der folgenden Blätter ist eine Beurteilung, die Herr Konsistorialrat D. Ritschl meiner kleinen Schrift („Zu Ritschls Versöhnungslehre" Zürich 1888) in der theol. Lit. Zeitung 1888, N. 5 hat zuteil werden lassen; er betrachtet nämlich den dort gemachten Versuch, dem Begriff der Sühne gerecht zu werden, als Rückfall in die Theorie des Strafexempels. Der tiefere Grund aber für die nachfolgende Ausführung liegt für mich in der Hoffnung, den angefochtenen Begriff selbst näher bestimmen zu können. Aus dieser Angabe von Anlaß und Grund folgt, daß für mich wie an sich selbst das letztere, nachher unter Ziffer 2 darzulegende die größere Bedeutung hat. Man kann ja mit Recht einwenden, darauf komme verhältnismäßig wenig an, ob der versuchte dogmatische Begriff der Sühne wirklich ein anderer als der von Grotius, Semler, Stier u. s. w. sei; um so mehr liege daran, ob er in sich selbst widerspruchslos und befriedigend sei. Dennoch wollte ich jene erste Frage nicht ganz umgehen, weil die dabei zu besprechenden Begriffe der positiven Darlegung vorarbeiten, um so mehr als ich auch jetzt nicht eine ausführliche Arbeit geben kann.

Zuvor aber erübrigt noch, da ich den Zusammenhang jener kleinen Schrift nicht als bekannt voraussetzen darf, mit ein paar Worten auf diesen hinzuweisen. Der größere Teil derselben hat es nicht speziell mit dem Gedanken der Sühne zu thun. In Beantwortung der mir (von der allgem. Schweiz. Predigergesellschaft) gestellten Frage, ob die Ritschlsche Versöhnungstheorie einen dogmatischen Fortschritt in der protestantischen Theologie bezeichne, war ich vor allem darauf hingeführt, das eigenartige Bewußtsein

Ritſchls um die dogmatiſche Aufgabe hervorzuheben, zu betonen, wie die Begründung des Verſöhnungsglaubens auf die volle Anerkennung der geſchichtlichen Offenbarung Gottes in Chriſtus mir der entſcheidende Punkt zu ſein ſcheine, von dem aus allein ein geſchichtlich gerechtes Urteil möglich ſei, und wie dieſe Hauptfrage nicht durch ſofortige Einmengung einzelner „Mehrforderungen“ dürfe verdunkelt werden. Im weiteren Verlauf aber hatte ich ſelbſt ſolche Punkte bezeichnet, an welchen mit Grund gefragt werden könne, ob die ganze Fülle bibliſcher Heilswahrheit zu unverkürztem Ausdruck komme; ſo u. a. inbetreff des Gedankens der Vertretung der Menſchheit vor Gott, ob derſelbe nachdrücklich genug von Ritſchl, der ihm weſentlich wieder zu ſeinem Rechte verholfen, ſichergeſtellt werde, weiterhin namentlich dann inbetreff des Gedankens der Sühne. Ich ſuchte kurz zu zeigen, wie ausſichtsreich Ritſchls umfaſſender Angriff gegen alle Erneuerer irgendwelcher Sühnetheorieen ſei, ſodann warum der Widerſpruch der Anhänger ſolcher Theorieen noch immer nicht verſtummt ſei, dies durch Anführung charakteriſtiſcher Sätze aus Geß und Kähler. Namentlich lag mir in dieſem Zuſammenhang daran, die dogmatiſche Verſtändigung dadurch zu erleichtern, daß das große Gebiet des Gemeinſamen zwiſchen Ritſchl und dieſen Gegnern recht deutlich heraustrete. Die Freunde der Sühne verlangen nicht ſo viel, wie leicht der Gegner ihnen imputiert, nämlich kein Verſöhntwerden Gottes; und Ritſchl liegt nichts ferner, als die Sündenvergebung überhaupt „leicht zu nehmen“. Letzteres zu beweiſen erinnerte ich an die Hauptbedenken gegen Ritſchls Sündenlehre. So allein kann die „Mehrforderung“ der Anhänger der Sühne klar heraustreten. Sie gehen aus von dieſer ihnen und Ritſchl gemeinſamen ſtrengen Beurteilung der Sünde. Kann ſie vergeben werden, ohne daß irgendwie ausdrücklich der ganze Frevel der Sünde gegenüber der Unverbrüchlichkeit des göttlichen Geſetzes kund wird? Wo nicht, ſo ſcheint ihnen die ſtrenge Beurteilung der Sünde ſelbſt ins Wanken zu kommen. Nun ſagen ſie, im einzelnen verſchieden, irgendwie alle, daß jene Geltung des göttlichen Geſetzes nicht nur verkündigt, ſondern bethätigt werde; ſie fordern eine „thatkräftige Geltendmachung des göttlichen Geſetzes und ſeiner Schuldforderung“. Dieſelbe geſchieht im Tode Chriſti; die Art,

wie Christus sie leisten konnte, bestimmen sie mit Ablehnung alles wirklichen Schuldgefühls in ihm dahin, daß er die Übel und den Tod, welche die Sünden ohne Verständnis, mit Murren, oder im Stumpfsinn tragen, verstanden als Gottes Gericht und anerkannt als gerechtes Gericht". Wir aber „bekommen im Glauben Anteil an dieser That Christi; Gott hört auf, die Sünde zu richten, weil Christus die Sünde der Menschen gerichtet hat". In Anknüpfung an diese und verwandte Auffassungen sowie an einen eigenen früheren Versuch (Über das bleibende im Glauben an Christus 1880) hatte ich a. a. O. versucht, dem ihnen zu Grund liegenden religiösen Motiv gerecht zu werden, aber noch bestimmter Vorsorge zu treffen, daß solche Versuche nicht doch unversehens in die unlösbaren Schwierigkeiten der alten Straffatisfaktion zurückfallen. Dies muß in dreifacher Hinsicht geschehen. Es gilt, den Zweck alles göttlichen Gerichts ins Auge zu fassen, die reuige Anerkennung des Sünders, das Unverletzlichste verletzt zu haben, das sittliche Gesetz Gottes; sonst entsteht immer wieder der Schein, als handle es sich um göttliches Strafgericht, damit eben gestraft sei. Es gilt ferner, die geschichtliche Verwirklichung jener göttlichen Absicht ins Auge zu fassen und dabei speziell die persönliche Stellung Christi zu seinem Geschick unzweideutig so zu bestimmen, daß nicht doch eine ethisch unmögliche Haltung für ihn gefordert werde. Auf diesen Punkt war ich, wie nachher Ziffer II zeigen wird, nicht genügend eingegangen. Endlich ist die Art und Weise näher zu bestimmen, wie das mit heiliger Beugung unter Gottes Willen getragene Leiden Christi uns zu gute komme, ohne doch die unmögliche Übertragbarkeit einer moralischen Leistung zu behaupten. Diesen Zwecken sollte die a. a. O. angedeutete Gedankenreihe dienen. Ausgangspunkt sei das weithin Zugestandene: Christus Offenbarung der Liebe Gottes und zwar der im christlichen Vollsinn sittlichen (heiligen, gerechten) Liebe, mit der nichts weniger verträglich ist, als ein Leichtnehmen der Sünde, in deren Begriff die alttestamentliche Strenge zwar entschränkt, aber nicht aufgehoben ist. Diese Liebe fordert *eine* Bedingung, den Glauben, das Vertrauen. Aber solcher Glaube, gerade in seiner neutestamentlichen Tiefe verstanden, hat notwendig in sich das Moment der Erkenntnis und Anerkenntnis, welche Schuld

vor Gott die Sünde, der Unglaube, das Mißtrauen ist. Nun müssen wir fragen, wie dieser bußfertige Glaube zustande kommt, in dem geschichtlichen Wirken Christi begründet ist. Er weckt ihn durch sein Reden, Handeln, Leiden; speziell nicht nur dadurch, daß er redend und handelnd bezeugt, die verzeihende Liebe Gottes sei nur für den bußfertigen Glauben, sondern er weckt denselben wesentlich durch das rätselhafte Geschick seines Leidens; das Kreuz ist die gewaltigste Thatpredigt von dem unerschütterlichen Ernst der göttlichen Liebe. Er selbst aber, in dieses dunkle Geschick seines Leidens dahingegeben, nimmt dasselbe auf sich in demütigem Gehorsam, weil er die göttliche Absicht erkennt, darin, daß es ihn treffen muß, den Schuldigen zu zeigen, welcher Ernst es Gott mit der Verurteilung der Sünde ist. In diesem Leidensgehorsam, den die genannte Absicht Christi beseelt, ist Christus unser Vertreter vor Gott; wie er es überhaupt ist, indem er den Glauben an Gottes Liebe in uns hervorruft [1]), so auch speziell, indem er die vom wahren Glauben unzertrennliche Reue über die Sünde in uns hervorruft.

Diese Gedankenreihe beurteilt, wie zu Anfang gesagt, Ritschl als Rückfall in die Theorie vom Strafexempel. Zunächst also die Gründe, warum dieser Vorhalt mir nicht zutreffend scheint. Sodann die genauere Darlegung und, wie ich hoffe, Verbesserung des vorgetragenen Begriffs der Sühne. Endlich ein Wort über die angeblich immer unmögliche biblische Begründung des Gedankens der Sühne, der nur pietistischen Rücksichten entstammen soll.

I.

Ist der aufgestellte Begriff wesentlich der des Strafexempels, so stehe ich nicht an, ihn zurückzuziehen. Denn ich habe von Ritschl dankbar gelernt, daß derselbe kein zureichender Ersatz für die alt-

1) Es war zuvor ausgeführt worden, wie die Offenbarung in Christo ganz und gar persönlich sei, nämlich in seiner Lebensaufopferung im Beruf allein wirkliche, d. h. Vertrauen erweckende Offenbarung, wie er insofern unser Vertreter vor Gott sei, und wie dementsprechend dieses im Tod sich vollendende Berufswirken Christi nicht nur eine Bedeutung für uns habe, sondern wie er eben als der Urheber des Glaubens an die in ihm sich vollziehende Offenbarung Gottes Wort vor Gott habe.

orthodoxe Strafstellvertretungslehre ist, sowohl weil er in sich selbst haltlos als weil er gegen die tiefsten religiösen Interessen jener Lehre gleichgültig erscheint. Allein gerade die so scharfe Zergliederung des Begriffs, die Ritschl an den von ihm ausdrücklich hervorgehobenen Stellen seines Werkes (Rechtf. u. Verf. I² 336ff., 414, 420ff. 603ff.) gegeben hat, läßt mich hoffen, daß die von mir genannten Theologen wie ich selbst nicht unter das Urteil fallen, es beliebe uns, die etwas verkleidete Gestalt des Strafexempels Sühne zu nennen, was in der That nichts als eine Verlegenheitsauskunft wäre. In der Erwägung, wie schwer dem Geschick zu entfliehen ist, durch eine dogmengeschichtliche Parallele gerichtet zu werden, hatte ich s. Z. (a. a. O. 1880, S. 89f.) ausdrücklich die Auseinandersetzung über Sühne mit dem Grotiusschen Strafexempel konfrontiert, um die Verschiedenheit jener und dieses hervorzuheben.

Was sind denn die hier inbetracht kommenden wesentlichen Merkmale im Begriff des Strafexempels? Genauer, was ist der wesentlichste Unterschied desselben von dem der Strafsatisfaktion? Offenbar das, was Ritschl a. a. O., S. 336 aufs genaueste so formuliert hat, daß *dieser* auf *Vergebung vergangener Sünden*, *jener auf Verhütung künftiger* geht. Diese geradezu entgegengesetzte Zweckbeziehung ist naturgemäß in der verschiedenen Schätzung der Sünde, bezw. in der verschiedenen Fassung des Gottesbegriffs begründet. Auch darauf hat Ritschl wiederholt hingewiesen, z. B. a. a. O., S. 338: mit der Wendung, daß es *überhaupt* nicht ungerecht sei, verdiente Strafe unvollzogen zu lassen, tritt Grotius in die socinianische Betrachtungsweise ein; oder a. a. O. 339: es kommt *nicht* auf die Nachweisung *unumgänglicher Notwendigkeit* an (Strafe zu verhängen), sondern nur ob *genügender Grund* für Gott vorhanden war. — In beiderlei Hinsicht nun, hinsichtlich der Zweckbeziehung des Leidens Christi und hinsichtlich des letzten Grundes derselben im Gottesbegriff, steht die von andern und mir vertretene Ansicht über die Sühne im Gegensatz zum Strafexempel und auf der Linie der protestantisch-orthodoxen Lehre. Daß hierbei das Wort „Sühne" gebraucht wird, geschieht, um eben auf diese Identität der leitenden religiösen Ab-

ſicht und zugleich auf die Verſchiedenheit der ganzen Begründung und Ausführung hinzuweiſen, wie dieſelbe weſentlich durch die notwendige Korrektur des Gottesbegriffs nach der Norm der Offenbarung Gottes in Chriſtus bedingt iſt. Oft genug aber iſt es ausgeſprochen worden, daß das an ſich mehrdeutige Wort Sühne nur nach der beſtimmten jeweilen gegebenen Definition verſtanden werden dürfe, und gebraucht werde nur in Ermangelung eines beſſern, weil es wenigſtens im allgemeinen jener Intention der alten Lehre Ausdruck gebe (S. Z. II).

Alſo *erſtens*, die gemeinte „Sühne" hat ihren Zweck nicht in der Verhütung künftiger, ſondern in der Vergebung der begangenen Sünden. Es iſt lehrreich, an den angeführten Stellen des Ritſchlſchen Werkes ſich zu überzeugen, daß in der That die ſonſt ſo verſchiedenen Anhänger des Strafexempels in jenem Punkt einig ſind. Nur inbetreff der früheren Meinung Stiers (a. a. O. 503 ff.) könnte man zuerſt zweifeln, ob nicht ſeine „Verſiegelung des göttlichen Zornes" im Tod Chriſti eine Beziehung zur Vergebung der begangenen Sünden haben ſoll. Allein nicht nur der Ausdruck, daß er „Drohbild deſſen iſt, was unſerer wartet, wenn wir ſolcher Liebe uns nicht ergeben", ſondern auch der ganze Zuſammenhang, wonach es ſich nur um Überwindung des Eindrucks in den Sündern handelt, als ob Gott zürne, zeigt, daß jene Beziehung zu der Vergebung der Sünden jedenfalls nicht mit vollem Bewußtſein durchgeführt iſt. Dies mag der Grund geweſen ſein, warum Stier (ſ. a. a. O. 505) ſo leicht ſeine Anſicht aufgegeben und durch die weſentlich andere erſetzt hat, an die man meiſt allein denkt, wenn von Stier die Rede iſt.

Gerade nun im Gegenſatz zu den Auffaſſungen, die den Tod Chriſti als Strafexempel zur Verhütung künftiger Sünden betrachten, iſt das Augenmerk der neueren, die ich angeführt, und das meinige darauf gerichtet, ihn auf die Vergebung der begangenen zu beziehen, indem wir ihn als Sühne bezeichnen. Ich gebe gerne zu, daß der Ausdruck, um deſſen willen Ritſchl wohl hauptſächlich auf Erneuerung des Strafexempels erkennt, an und für ſich, abgeſehen von ſeinem Zuſammenhang, eine ſolche Deutung zuläßt, nämlich der Schluß des Satzes: „Chriſtus erkennt die göttliche Abſicht, in dem

dunkeln Geſchick ſeines Leidens den Schuldigen zu zeigen, welcher Ernſt es Gott mit der Verurteilung der Sünde iſt.“ Aber der ganze Zuſammenhang, der oben mitgeteilt wurde, läßt darüber wohl keinen Zweifel, daß der Gedanke an Abſchreckung von künftigen Sünden ganz außerhalb des dort innegehaltenen Geſichtskreiſes liegt. Lediglich von den Bedingungen des göttlichen Vergebens iſt die Rede, von der Rechtfertigung und gar nicht von der Entwickelung des neuen Lebens. Es iſt ja geſagt, „die Liebe Gottes fordert eine Bedingung, das Vertrauen. Aber ſolches Vertrauen hat notwendig in ſich das Moment der Erkenntnis und Anerkenntnis, welche Schuld vor Gott die Sünde, der Unglaube, das Mißtrauen iſt. Dieſen Glauben an die durchaus ſittliche Liebe Gottes, der die Reue über die Sünde als weſentliches Moment einſchließt, wirkt Chriſtus weſentlich durch das rätſelvolle Geſchick ſeines Leidens“. Darauf folgen jene Worte, aus denen Ritſchl der „alte Bekannte“, Grotius, anſchaut. Nun kann man gewiß darüber ſtreiten und weitere Auskunft verlangen, wiefern jenes Todesgeſchick Chriſti geeignet ſei, jene Reue über die Sünde zu erzeugen, bezw. wiefern dasſelbe von ihm habe verſtanden werden können als darauf abzweckend, daß er durch ſein demütiges Eingehen auf dasſelbe jene chriſtliche Reue, die Moment des Glaubens iſt, in ſeiner Gemeinde erzeuge. Ja man kann Rechenſchaft verlangen, ob dieſe Reue als Moment des Glaubens zu fordern im chriſtlichen Gottesbegriff begründet werden kann. Ich benütze gerne jeden erhobenen Widerſpruch, um mir dieſe Punkte deutlicher zu machen, und werde weiter unten darauf zurückkommen. Aber das ſcheint mir unleugbar, daß nach der ganzen Anlage meiner wie der verwandten Ausführungen über die Sühne im Gegenſatz zum Grotiusſchen Strafexempel und ſeinen Weiterbildungen der Zweck dieſer Sühne weſentlich die Vergebung der begangenen Sünden iſt. Die Reue, von deren Erzeugung durch das Kreuz Chriſti geredet wird, iſt diejenige, ohne welche es keinen rechtfertigenden Glauben giebt.

Und nun der zweite der obengenannten Punkte. Die entgegengeſetzte Zweckbeziehung des Todes Chriſti, wenn derſelbe als Strafexempel oder als Sühne betrachtet wird, iſt begründet in der verſchiedenen Schätzung der Sünde, bezw. Faſſung des Gottesbegriffs.

Schon ist bemerkt, daß im allgemeinen eine laxere Beurteilung der Sünde aufseiten der Anhänger des Strafexempels statthabe, indem sie die unumgängliche Notwendigkeit irgendwelcher Genugthung an die Unverbrüchlichkeit des göttlichen Gesetzes aufgeben und die Möglichkeit, überhaupt verdiente Strafe unvollzogen zu lassen, behaupten. Auch in dieser Beziehung sind die Unterschiede der einzelnen Vertreter des Strafexempels, wie sie Ritschl a. a. O. dargestellt, nicht unwichtig, ihre Zusammengehörigkeit in der Hauptsache ist nichtsdestoweniger einleuchtend, ja nur um so deutlicher. Wollen wir erkennen, ob die Freunde der Sühne mit jenen Anhängern des Strafexempels zusammengehören, so ist es gut, den Punkt möglichst scharf zu bezeichnen, an welchem eine Verwandtschaft stattzuhaben scheint. Das ist die Überlegung des Grotius, welches denn der Grund für Gott gewesen sei, dieses insigne exemplum zu statuieren, und seine Antwort, volle Straflosigkeit würde Geringachtung der Sünde nach sich ziehen; dies werde verhindert durch den Vollzug der Strafe an Christus. Diese Gedankenreihe macht bei einiger Achtlosigkeit immer wieder den Eindruck, als verfolge sie wesentlich dasselbe Interesse, wie die orthodoxe Lehre von der Straffatisfaktion, die sittliche Möglichkeit der Gnade Gottes zu begründen, und die Beliebtheit des Strafexempels ist vielleicht aus dieser naheliegenden Selbsttäuschung vornehmlich zu erklären: bedingungslos, d. h. losgelöst von den unveräußerlichen sittlichen Bedingungen scheint nun doch die Offenbarung der Gnade Gottes nicht zu sein. Sieht man aber genauer zu, so ist bei Grotius selbst wie bei seinen Nachfolgern die Verhängung der Strafe über Christus eine überkommene Position, die man verteidigt, ohne sie wirklich im Gottesbegriff begründen zu können. Jene Ausführungen (s. a. a. O.), daß es weder ungerecht sei, einen Schuldigen ungestraft zu lassen, noch einen Unschuldigen wegen fremder Schuld zu strafen, mithin auch nicht ungerecht, wenn beides zusammen in diesem Fall geschehe, machen durchaus den Eindruck der Rechtfertigung einer Lehre, deren tiefstes Motiv unverständlich zu werden beginnt. Mit dem Satz, es ist überhaupt nicht ungerecht, unverdiente Strafe unvollzogen zu lassen, ist die Notwendigkeit des Todes Christi zum Zweck der Vergebung der Sünden aufgehoben;

was man darüber noch ſagen kann, ſind Reflexionen, die für das religiöſe Bewußtſein nicht die Überzeugungskraft der alten Lehre haben. Kurz: der Zweck des Strafexempels wird auf die Verhütung künftiger Sünden, auf Vermeidung leichtfertiger Beurteilung der Sünde durch die Begnadigten gedeutet, weil die Begnadigung ſelbſt etwas in ſich Selbſtverſtändliches geworden iſt, und dies iſt der Fall, weil die Strenge im Urteil über die Sünde ermäßigt, weil der Begriff Gottes als der (ſittlichen) Liebe nicht mehr vollkräftig iſt.

Wiederum ſcheint mir zweifellos, daß, wer ſich heutzutage des vielgeſchmähten Begriffs der Sühne annimmt, wer verſucht, ihn ſo zu bearbeiten, daß er widerſpruchslos und ſo zu dem Zwecke brauchbar, dem er dienen ſoll, in nichts anderem dieſen Zweck ſehen kann, als die evangeliſche Strenge des Urteils über die Sünde, den vollen Begriff der heiligen Liebe Gottes aufrecht zu erhalten. (Vgl. m. fr. Schr. 1880. 56 ff. 62 ff.) Man mag zweifeln, ob dieſes Unternehmen auf dieſem Weg, durch den Begriff der Sühne gelinge, aber man wird nicht leugnen können, daß dies das erſtrebte Ziel iſt (S. Z. II).

Es giebt auch einen *indirekten Beweis* für die Richtigkeit des bisher Ausgeführten, daß die Verteidiger der Sühne dieſelbe auf die Vergebung der Sünden, nicht auf die Verhütung künftiger Sünden beziehen und daß ſie die Notwendigkeit einer ſolchen Sühne aus dem chriſtlichen Gottesbegriff erweiſen wollen. Ich meine die merkwürdige und unleugbare Thatſache, daß (ſ. Ritſchl a. a. O.) die Nachfolger des Grotius die Rechtfertigung nicht im reformatoriſchen Sinn, ſagen wir hier kurz, nicht als ſynthetiſches Urteil Gottes feſtzuhalten vermochten, ſondern irgendwie in dem Keim des neuen Lebens begründet ſehen. Das iſt bekanntlich einer der intereſſanteſten Gedankenzuſammenhänge in der chriſtlichen Glaubenslehre. Erklärt man die Vergebung als etwas aus der Güte Gottes ſelbſtverſtändlich Folgendes, ſo muß man, um doch nicht offen den ſittlichen Charakter unſrer Religion aufzuheben, die nachfolgende Beſſerung des Sünders für ſeine Rechtfertigung als Grund in Anſchlag bringen, d. h. aber die Rechtfertigung aufheben. Der von mir verſuchte Begriff der Sühne dagegen iſt abſichtlich und aus-

drücklich von der uneingeschränkten Anerkennung des reformatorischen Begriffs der Rechtfertigung aus entworfen (s. a. a. O. 1880, S. 56—74). Da nun aber die Frage ist, ob dies mit Recht geschehe, sofern namentlich Ritschl bei strenger Fernhaltung des reformatorischen Sinnes in der genannten Rücksicht den Gedanken der Sühne ablehnt, ist hierauf einzugehen; denn der bloße Nachweis, daß „Sühne" kein Rückfall in „Strafexempel" ist, kann noch nicht als positiver Beweis für die Richtigkeit des Begriffs „Sühne" gelten.

II.

Aus der Natur der Sache folgt, daß es sich bei jeder auf diesen Gegenstand bezüglichen Auseinandersetzung um drei Gesichtspunkte handelt. Darauf mußte schon oben hingewiesen werden. Die Notwendigkeit der „Sühne" ist im christlichen Gottesbegriff aufzuzeigen, danach bestimmt sich eben erst, was Sühne bedeuten soll; sodann ist die Verwirklichung derselben in dem geschichtlichen Christus aufzuweisen; endlich ist der Zusammenhang zwischen Christi sühnender Thätigkeit und unsrem Glauben, sein Wirken auf uns zu entwickeln. Selbstverständlich kann ich inbetreff dieser drei Punkte hier nur hervorheben, was durch die Beurteilung vonseiten Ritschls mir zu erneuter Erwägung und genauerer Fassung sich nahegelegt hat, und ich muß, um nicht in Wiederholungen zu verfallen, meine frühern Ausführungen voraussetzen.

Ich habe kürzlich (a. a. O. 1888, S. 34 ff) gezeigt, wie weit die Übereinstimmung inbetreff des *ersten Punktes*, inbetreff der Bestimmung des christlichen Gottesbegriffs und der daraus folgenden Wertung der Sünde zwischen Ritschl mit den die Sühne verteidigenden Theologen gehe. Daß nämlich Gott versöhnt werde, lehnen auch diese ab; und daß die Sündenvergebung etwas Selbstverständliches sei, lehnt auch Ritschl ab. Freilich wird im Streit des Tages das Gemeinsame leicht unterschätzt, aber für die davon unabhängige dogmatische Betrachtung ist es dennoch vorhanden. Und diese Übereinstimmung bedeutet sehr viel, wenn man sich ihren letzten Grund vergegenwärtigt, nämlich den stillen, aber desto unwiderstehlicheren und immer wachsenden Einfluß der neutestamentlichen Theologie. Wo immer die Offenbarung Gottes in Christus

rückhaltlos als Norm des christlichen Glaubens anerkannt wird, weiß man sich verpflichtet, nicht mehr von einem Versöhntwerden Gottes zu reden, und ebenso dringend verpflichtet, die Sünde in ihrer ganzen Gottwidrigkeit zu schätzen, mithin die sittlichen Bedingungen der Versöhnung sich zu vergegenwärtigen. Auf letzteres kommt es in unserem Zusammenhang an: *unter welcher Bedingung ist Vergebung der Sünden sittlich möglich?* Die Verzeihung vonseiten Gottes ist, wenn anders der volle christliche Gottesbegriff festgehalten werden soll, nur denkbar, wenn diese Aufhebung der Sündenschuld den Bruch der Sündenmacht verbürgt. Nun ist die Sünde aller Sünde unser Unglaube, das Mißtrauen gegen Gottes Liebe; von verzeihender Gnade Gottes kann also nur die Rede sein, wenn dieselbe die Kraft hat, den Glauben, das Vertrauen hervorzurufen, wie dies thatsächlich der herrliche Mittelpunkt evangelischer Glaubenserfahrung ist. Jedermann weiß, wie gerade Ritschl um Aufhellung dieser inneren Bezüge sich bemüht hat. Er hat aber, und dies wesentlich kommt hier inbetracht, auch ausdrücklich darauf Rücksicht genommen, daß das durch die Gnadenverheißung geweckte *Vertrauen eine ganz spezifische christliche Reue* über die vorangegangene Sünde des Unglaubens einschließe. Dies eben scheint mir der letzte Punkt des Gemeinsamen, und zugleich, wenn weiter verfolgt, der wesentliche Differenzpunkt zu sein. Ritschl sagt (a. a. O. der theol. L. Z. S. 114 f.): „Wenn der Reue des Gläubigen der Ernst der Beurteilung der eigenen Sünde gewahrt werden soll, so genügt dazu meine Aufstellung, daß in der Schätzung der erfahrenen Aufhebung der Schuld der Schmerz über deren Begehung fortdauert." Gewiß ist die Anerkennung dieser Erfahrungsthatsache von großer Bedeutung. Mein Absehen aber ist gerade darauf gerichtet, einmal sie *ausdrücklich zu betonen*, und zwar sowohl für den Anfang wie für den Fortgang des Heilslebens, und zu betonen als ein *relativ* selbständiges wichtiges Moment des Glaubens, ohne doch den Verdacht fürchten zu müssen, als sollte uns die Reue zur Gerechtigkeit gerechnet werden (S. sp.). Die Betonung dieses Moments der Reue im Begriff des Glaubens schien mir geboten, weil sicher *begründet* im christlichen Gottesbegriff, und zwar auch

abgesehen noch von einer definitiven Entscheidung der biblisch-theologischen Untersuchung der Begriffe Heiligkeit und Gerechtigkeit. In dieser Betonung der Reue in ihrem aus dem christlichen Gottesbegriff folgenden Vollsinn scheint mir noch immer das innerste religiöse Motiv der altprotestantischen Straffatisfaktion zu liegen. Aus dem Gedanken Gottes, den wir aus der Offenbarung in Christus haben, läßt sich die Notwendigkeit der Straffatisfaktion nicht ableiten, wie die modernen Verteidiger der Sühne im Grund alle zugeben; wohl aber die Notwendigkeit jener Reue, der dem göttlichen Urteil über den Frevel der Sünde entsprechenden schmerzvollen Anerkennung der Unverbrüchlichkeit des göttlichen Gesetzes im Schuldbewußtsein. Das ist unerläßliche Bedingung des göttlichen Verzeihens. Dies habe ich (a. a. O. 1880, S. 69—75) aus dem Begriff der Liebe Gottes zu entwickeln versucht, und dabei auf die merkwürdige Doppelbedeutung des Schuldbewußtseins hingewiesen, wonach es einerseits die eigentliche Strafe in aller Strafe ist, und wonach es anderseits den Zweck aller Strafe verwirklicht. Gott strafe nicht, damit eben gestraft sei, damit man im Schuldbewußtsein die tiefste Hemmung des Lebensgefühls erleide, sondern damit der Zweck aller Strafe im Schuldbewußtsein verwirklicht werde, jene Anerkennung der Unverbrüchlichkeit des Gesetzes. In dieser Hinsicht hatte ich (a. a. O. 1888, S. 39) nichts von der früheren Erörterung zurückgenommen, wohl aber den Fehler gerne anerkannt, daß ich damals von unendlicher Reue gesprochen. Jene Forderung unendlicher Reue hatte mich dann den weiteren Fehler begehen lassen, von einem Ersatz unsrer stets unvollkommenen Reue durch Christi vollkommene zu sprechen, wogegen sich noch näher liegende Einwände erheben. Dies aber gehört schon zum Folgenden, zu der zweiten und dritten der oben vorangestellten Fragen.

Was die zweite betrifft, wie nämlich in Christi That jene Forderung reumütigen Schuldbewußtseins befriedigt, wie dasselbe durch ihn geweckt werde, so verweise ich zunächst auf das a. a. O. 1888, S. 13—26 über die Versöhnung, begründet in der Offenbarung Gottes in Christo" und S. 26ff. über „Christus der Vertreter der Menschheit vor

Gott" Ausgeführte, namentlich über das Verhältnis dieser beiden entscheidenden Gesichtspunkte zur Beurteilung des Wirkens Christi S. 29f. Gesagte. Davon braucht jetzt nicht weiter die Rede zu sein, hier herrscht in der Hauptsache weitgehende Übereinstimmung. Es gilt, alle Aufmerksamkeit auf die entscheidende Frage zu lenken: wiefern denn Christus die verzeihende Liebe Gottes in dem bisher bestimmten Sinn gerade als heilige, als Schuldbewußtsein, Reue fordernde offenbare. Eben in dieser Beziehung war meine frühere Darstellung unvollständig und ungenau, und doch ist hier die Verständigung schwierig, weil selbst das gegenseitige Verständnis nicht leicht zu sichern ist. Es scheint mir wesentlich dadurch gefördert, daß streng die Frage so gestellt wird, wie eben geschah und wie in konsequenter Verfolgung des bisher Gewonnenen geschehen mußte. Sie muß ausdrücklich gestellt werden, und sie muß grade so gestellt werden. Ausdrücklich muß sie es, während, wenn ich recht sehe, Ritschl und die ihm hierin unbedingt folgen, gar nicht darauf reflektierten, wiefern die Offenbarung der Liebe Gottes in Christus die christliche Erkenntnis der Sünde nach sich ziehe, sondern dies als etwas Selbstverständliches ansehen, daß die Liebesoffenbarung das bisherige Mißtrauen aufhebt. Das entspricht dem oben hervorgehobenen, daß sie nicht genug zu betonen scheinen, wie die Liebe Gottes diese Bedingung des reuigen Glaubens um ihrer selbst willen stellen muß. Und jene Frage muß so gestellt werden, wie geschah, d. h. genau entsprechend dem eben Festgestellten, daß die Liebe Gottes keineswegs strafen, wohl aber den Zweck aller Strafe, das Schuldbewußtsein erwecken muß. Sowie man nicht ganz genau diesem Begriff der heiligen Liebe gemäß fragt: wie hat Christus dieses Schuldbewußtsein geweckt in seiner Liebesoffenbarung, sondern allgemeiner, wie hat er den Ernst der göttlichen Forderung zum Ausdruck gebracht oder dergl., so gleitet man unwillkürlich zurück auf den prinzipiell doch abgelehnten Standpunkt, als ob die heilige Liebe Gottes irgendwie in einem Strafakt an Christus sich manifestieren müsse. Gegenüber jener und dieser Auffassung eröffnet sich bei der angegebenen Fragestellung ein Weg, dem berechtigten Interesse der letztern zu seinem Recht zu helfen, ohne den klaren

dogmatiſchen Grundgedanken der erſten, den niemand leugnen will und kann, zu verlaſſen.

Auf dieſen Weg aber leitet die geſchichtliche Betrachtung des Berufswirkens Chriſti, wie es ſich in ſeinem Tod vollendet. Sein Leiden gipfelt in der Verwerfung durch das Volk, dem ſeine, dem darin Gottes Liebe ſich offenbart. Ich darf mich hier auf die Erörterung berufen, die Weiß (Leben Jeſu 1882, II, 537 f.) gegeben hat. „Sein Leben ſollte enden durch die Frevelthat ohne gleichen, welche das erwählte Volk Gottes an ihm vollzog, dem Gott eben noch ſeine höchſte Gnade zugewendet . . . Das war der Gipfelpunkt aller Sünde, das zugleich das Gericht der Sünde, welche fortzeugend Böſes gebären muß, bis ſie ihre äußerſten Konſequenzen gezogen. Und dieſe Sünde des Volkes, welche zugleich das Gericht über dasſelbe war, fiel auf ihn, er mußte ſie tragen. Das ſind die Thatſachen, auf welchen die apoſtoliſche Verkündigung von dem die Sünde tragenden und ſühnenden Heiland ruht . . . Man mag über die Art, wie man das dogmatiſch zu begründen verſucht hat, ſtreiten; aber daß darin die Einzigartigkeit dieſes Todes liegt, kann man nicht beſtreiten . . .“ (Ich möchte ſagen: eine Seite der Bedeutung dieſes einzigartigen Todes.) Nun, ein Verſuch dogmatiſcher Verwertung jener Thatſachen möchte das Folgende ſein.

Um den entſcheidenden Punkt möglichſt deutlich zu machen, beginne ich mit der Frage: wenn man Gethſemane und Golgatha rein unter dem Geſichtspunkt der Liebesoffenbarung Gottes betrachtet, bleibt dann nicht immer das Gefühl eines Mißverhältniſſes von Mittel und Zweck? Nein, wird man erwidern, denn die Gewißheit der Liebe Gottes gegenüber der denkbar größten Schuld kann nur gewirkt werden durch die denkbar höchſte Liebesoffenbarung, d. h. aber durch die denkbar höchſte perſönliche Liebesprobe Chriſti in dem durch ſein Berufswirken ihm auferlegten einzigartigen Leiden. Dem ſtimme ich vollſtändig bei, wo nicht, ſo wäre ſofort der oben bezeichnete Abweg betreten, der ſich allen Verteidigern der Sühne nahelegt. Aber ich bitte, den eben ausgeſprochenen Satz in allen ſeinen Beſtandteilen zu beachten. Gewiß, nur ſo giebt es Glauben an die Liebe Gottes gegenüber auch der ſchwerſten Sünde. Aber

darauf müſſen wir achten: gegenüber der ſchwerſten Sünde. Sie wird an Chriſti Kreuz offenbar wie ſonſt nirgends. Dadurch erkennen wir die ganze Größe unſerer Schuld, wie ſonſt nirgends. Welche Intenſität dem Widerſpruch gegen Gott innewohnt, welche Schuld dementſprechend ihm anhaftet, erkennen wir am Widerſpruch gegen die Liebe Gottes in Jeſu Verwerfung. Und, fahren wir fort, dieſe Macht der Sünde ſoll offenbar werden, muß offenbar werden, um vergeben werden zu können, ſofern die Vergebung Erkenntnis der Schuld vorausſetzt. Das iſt Gottes Wille, der die menſchliche Schuld auf ihren Höhepunkt zum Mittel macht, das Schuldgefühl in ſeiner Tiefe zu wecken. Alſo, gewiß iſt Chriſti Tod die vollendete Liebesoffenbarung, aber derjenigen Liebesoffenbarung, die um ihres Weſens willen ſo ſich verwirklichen muß, daß ſie die ſchmerzvolle Erkenntnis der Sünde weckt, wie ſie dem Urteil Gottes entſpricht. Dies geſchieht dadurch, daß das erwählte Volk zum Äußerſten, zur Verwerfung der Liebe Gottes in Chriſto fortſchreitet, ſo wie dieſe Liebe ſich bis jetzt geoffenbart hatte. Dadurch wird die ganze Größe der Schuld offenbar und das Schuldbewußtſein in ſeiner chriſtlichen Vertiefung geweckt. Wie es aber durch das Kreuz Chriſti geweckt wird, ſo zugleich aufgehoben, indem die Liebe Chriſti den höchſten Schmerz der verworfenen Liebe ſiegreich überwindet und ſo Gottes Liebe vollkommen offenbaret. Mithin nicht um die Einführung eines fremden Geſichtspunktes handelt es ſich; es gilt nur den Begriff Liebesoffenbarung Gottes in Chriſto nach allen ſeinen Merkmalen zu erſchöpfen. Gott erreicht alles in einem, den Glauben an ſeine verzeihende Liebe und in dieſem Glauben die reuevolle Erkenntnis der eigenen Schuld. Eben darum iſt das Kreuz Chriſti das Meiſterwerk des ſchöpferiſchen Verſöhnungswillens; aber nur durch Unterſcheiden können unſre Gedanken einigermaßen den Reichtum dieſer Thatſache verſtehen.

Es erübrigt noch, mit einem Wort daran zu erinnern, daß die Offenbarung dieſer das Schuldbewußtſein weckenden heiligen Liebe Gottes Jeſu perſönliche That iſt. Nur dadurch iſt ſie ja glaubbare Offenbarung, wirkliche geworden. Hier wie oben dürfen wir ſagen: freilich hat er auf das Warum ſeines Todesgeſchicks

die Antwort gehabt, sein Werk zu vollenden, daß er uns zum Vater führe, also in der höchsten Probe der Berufstreue des Vaters Liebe zu offenbaren. Aber in welche Tiefe des Seelenkampfes führt dieses sein Berufsbewußtsein, wenn wir die eigenartige Größe dieses Leidens, der verkannten verworfenen Liebe (s. o.) erwägen! In jene Dunkelheit, von der Gethsemane und der Kreuzesruf zeugen, bei deren Betrachtung vielen die Grenzlinie zwischen dem Schuldbewußtsein des Sünders und dem Zurücktreten des Gefühls der Gottesnähe in dem geliebten Sohn (s. a. a. O., S. 38) undeutlich geworden ist. Diese Grenzlinie darf nicht verwischt werden; Christus hat nicht die Strafe der schuldigen Menschheit erduldet. Dies ist nicht notwendig nach dem christlichen Gottesbegriff, weil es ethisch unmöglich ist. Aber die einzige Tiefe jenes Seelenkampfes darf auch nicht abgeschwächt werden. Sie wird uns verständlicher, wenn wir als wichtige Seite seiner in dieser höchsten Probe demütigen Gehorsams gelösten Berufsaufgabe eben das hervorheben, daß er den Zweck aller Strafe, das der Größe der Schuld entsprechende Schuldbewußtsein in seiner Gemeinde verwirklichen sollte und verwirklicht hat. In der Verwerfung seiner Liebe durch sein Volk erkennt er die Tiefe menschlicher Schuld, wie sie Gott beurteilt, und erkennt er zugleich das Mittel der Liebe Gottes, das Bewußtsein dieser Schuld zu wecken, welches die Bedingung göttlichen Vergebens ist; und er verwirklicht diese Absicht der göttlichen heiligen Liebe. Das ist die wahre Sühne für die Sünde, wie sie dem christlichen Gottesbegriff entspricht.

Hinsichtlich des dritten der vorgenannten Punkte genügen wenige Worte, weil das darüber Gesagte nicht bestritten worden ist: wie kommt das sühnende Eintreten Christi für uns uns zugute? Nach allem Bisherigen ist von selbst klar: es handelt sich weder um Übertragung einer Leistung Christi auf uns, die der von uns geforderten doch nicht gleichartig ist, noch handelt es sich überhaupt um Übertragung einer uns fehlenden moralischen Qualität. Vielmehr ruft Christus die vom wahren Glauben unzertrennlichen Reue über die Sünde in uns heroor; und, wie unser Glaube seine That ist, so unsre gläubige Reue. Gott sieht uns auch hierin ganz von ihm abhängig, das ist auch in diesem

Stück wie überhaupt unſer einziger Troſt, und doch kein falſcher Troſt, der ſittlich Unmögliches vorausſetzte.

Was endlich das Verhältnis dieſes Verſuchs zu den übrigen Freunden der „Sühne“ betrifft, ſo ſcheint mir noch immer (ſ. a. a. O. 37—40) in der Hauptſache ihre Abſicht dieſelbe zu ſein. Die oft gebrauchten allgemeinen Ausdrücke vom göttlichen „Gericht“ im Tod Chriſti oder gar vom „Strafopfer“ kommen aber der von der nachwirkenden Straffatisfaktionslehre beeinflußten Stimmung mehr entgegen, und die „Sühne“ erſcheint realiſtiſcher und ſelbſtändiger. Aber ich wollte verſuchen, den innerſten Impuls aller ſolcher Verſuche womöglich ſo zum Ausdruck zu bringen, daß keine Möglichkeit wäre, nun doch wieder die vorgetragene Anſicht auf die von allen abgelehnte Straffatisfaktion im ſtrengen Sinn oder auf das der Abſicht nach auch allen fremde Strafexempel hinauszuführen.

III.

Iſt dieſe Verteidigung der Sühne unbibliſch und pietiſtiſch? Die Pflicht bibliſchen Beweiſes erkenne ich ohne jede Einſchränkung an (a. a. O. 11 f., 41 f.), und zwar eines zuſammenhängenden, wie Ritſchls Beſtreitung der Sühne auf einer methodiſchen Darſtellung des ganzen bibliſchen Stoffes beruht. Der Eindruck derſelben iſt, ſoviel ich ſehe, in der planvollen Durchführung einiger axiomatiſch hingeſtellten methodiſchen Grundſätze begründet. Nämlich folgender: es kommen weſentlich nur die deutlich von der Opfervorſtellung ausgehenden Worte über die Bedeutung des Todes Chriſti inbetracht; der neuteſtamentliche Opferbegriff hat ſeine Norm am altteſtamentlichen; dieſem iſt jeder Gedanke an „Sühne“ fremd. Ein methodiſcher bibliſcher Beweis für die „Sühne“ müßte alſo, ſcheint mir, von der Prüfung dieſer alles beherrſchenden methodiſchen Grundſätze ausgehen. Z. B. geſetzt auch, die Deutung des altteſtamentlichen Opfers ſei völlig genau, — hat ſie Chriſtus und die Apoſtel allein geleitet im Verſtändnis des Kreuzestodes als des einen wahren Opfers? Hat nicht eine Kombination ſtattgefunden mit den zunächſt nicht vom Opferbegriff beſtimmten Ausſagen über das Leiden der Gerechten zugunſten der Sünder, vor allem Jeſaja 53? Sprechen nicht für

eine solche Kombination Stellen wie z. B. Hebr. 9, 28. 2 Kor. 5, 21, wenn man sie ihrem nächstliegenden Sinne zurückgiebt? In welches Licht treten dann so angeblich ganz singuläre und unbegreifliche Gedanken wie Gal. 3, 13? Und warum machen solche Zeugnisse der ersten Gemeinde auf uns den immer wieder sich erneuernden Eindruck ihrer Wahrheit? Weil die Geschichte Christi diese Betrachtung herausfordert. Gerade z. B. 2 Kor. 5, 21 scheint mir ein sprechender Beweis für den oben angeführten Satz von Weiß, daß auf den geschichtlichen Thatsachen von Gethsemane und Golgatha die apostolische Verkündigung von dem die Sünde der Menschen tragenden und sühnenden Heiland ruht. Und in der gegenwärtigen Passionszeit darf ich wohl an den eigentümlichen Eindruck der Predigten über Gethsemane erinnern. Wie manchmal stoßen sie ab, wenn die Strafstellvertretung gepredigt wird, nicht weil dieselbe etwa dem „modernen", sondern dem am Neuen Testament christlich erzogenen Bewußtsein fremd ist! Und doch, lassen sie nicht ebenso oft unbefriedigt, wenn nun umgekehrt dieser Kampf lediglich als Bewährung der Berufstreue und dadurch als Vollendung der Liebesoffenbarung Gottes behandelt wird, ohne auf das in derselben unzertrennlich, aber unterscheidbar enthaltene Moment einzugehen, das ich oben herauszuheben suchte? Sobald wir in die Zusammenhänge des Bewußtseins unsres Herrn einzudringen suchen, von seiner Geschichte und den sie deutenden Worten geleitet, wie z. B. in einer der Weißschen Darstellung verwandten Weise jüngst in zwei Betrachtungen „der christlichen Welt" (1888, 8—9) geschah, so haben wir eine Thatsache von so gewaltiger Einzigartigkeit vor uns, daß die Aufgabe, den Zweck dieses Geschickes und seiner Übernahme nach allen Seiten zu erwägen, sich jedem aufdrängt. — Ebenso unleugbar scheint mir aber jenes andre, daß in der That Strafsatisfaktion aus den biblischen Aussagen sich nicht begründen läßt; ja die Zustimmung zu Ritschls neutestamentlicher Untersuchung unsrer Frage dürfte nicht unwesentlich durch die Abneigung gegen jene Zumutung sich erklären, deswegen aber auch von selbst kleiner werden, wenn eine andere Verwertung als möglich aufgezeigt wird. Dogmatisch bestimmt sind jene neutestamentlichen Zeugnisse vom „Sündetragen, zur Sündemachen" u. s. w. eben nicht, aber sie

fordern zu einer dogmatiſchen Beſtimmung auf, die, wie mir ſcheint, weniger als Strafſtellvertretung und in der bezeichneten Richtung mehr als die Ritſchlſche Aufſtellung enthält. Dafür mag der Name Sühne gebraucht werden, weil man keinen beſſern hat. Ob gerade der oben gegebene Verſuch haltbar iſt, entſcheidet dabei um jener eigenartigen bibliſchen Grundlage willen noch nicht entgiltig über Recht und Pflicht, für dieſelbe den möglichſt genauen dogmatiſchen Begriff zu ſuchen. Es ſcheint mir aber zu ſeinen Gunſten zu ſprechen, daß er nicht von den im einzelnen disputabeln Stellen, ſondern von der Geſamtanſchauung des chriſtlichen Gottesbegriffs bezw. von der Geſchichte Jeſu ausgehend jenen einzelnen Ausſagen gerecht werden kann.

Gelingt der *bibliſche* Beweis für die Sühne, ſo muß der Vorhalt *pietiſtiſcher* Liebhabereien in ſich zuſammenfallen. Ich will nicht darauf näher eingehen, ob es angemeſſen iſt, von pietiſtiſchen Intereſſen zu reden, wenn man ein religiöſes Intereſſe dogmatiſch zu befriedigen ſucht, das in den beſten unſrer kirchlichen Paſſionslieder, gar nicht nur in einzelnen mit mittelalterlicher Unterlage oder ſolchen aus der pietiſtiſchen Zeit, ſich ausſpricht. Aber überhaupt ſcheint es mir, daß die Bezeichnung „pietiſtiſch“ ein zu *allgemein gebrauchtes Schlagwort* zu werden beginnt. Eben deswegen ſind dann aber die darunter befaßten Erſcheinungen noch nicht widerlegt. Und zwar iſt es eigentümlich zu beobachten, bei welchen Forderungen der Name pietiſtiſch mit Vorliebe angewandt wird. Es iſt außer der Frage der Sühne u. a. die vielleicht noch wichtigere nach dem Verhältnis des heiligen Geiſtes zur Gemeinde und zum einzelnen; es iſt die Frage des Bittgebets nach verſchiedenen Beziehungen. Man kann die verdienſtvollen hiſtoriſchen Unterſuchungen über die prinzipiellen Abweichungen des Pietismus vom reformatoriſchen Verſtändnis des Evangeliums aller Beachtung wert halten, und doch in den genannten und andern Einzelfragen überzeugt ſein, daß, was kurzweg als pietiſtiſch bezeichnet und damit abgethan wird, zum mindeſten auf einen Punkt weiſt, inbetreff deſſen auch die Gegner des Pietismus ſich fragen dürfen, ob es ihnen gelungen iſt, die ganze Fülle des Evangeliums auszuſchöpfen. Mit der Betonung der Geiſteswirkungen und des unmittelbaren

Verhältnisses zu Gott ist thatsächlich in den Kreisen des Pietismus (wenigstens des mir am bekanntesten württembergischen) häufig nicht eine Spur von Schwärmerei, mit seinem der Vollendung zugekehrten Blick ein offenes Auge für die Dinge dieser Welt und eine mannhafte Treue im bürgerlichen Beruf verknüpft. Die um deutlicher Mißbräuche willen leicht zu bemängelnde Übung gläubigen Bittgebets ist für viele eine wirkliche Weihe und Kraft des Lebens; und ebenso ist bei vielen mit der Betonung der Sühne, die ja oft genug in unvollkommener Form vorgestellt und dargestellt wird, nur eine zarte, aber keineswegs unevangelisch skrupulose Beurteilung der eigenen Sünde, noch weniger eine Bereitschaft zu liebloſem Urteil über andere verbunden.

4.

Die Tafelinschrift Hab. 2.

Von

G. Bredenkamp.

Hab. 2, 4 ist eine der für die Theologie Alten und Neuen Testaments bedeutendsten Stellen. Leider versteht sie die neuere Exegese nicht richtig, weil sie die LXX nicht beachtet. Die LXX geben 2, 4 a: ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ. Unter den neueren übersetzt Ewald: V. 4. Sieh', angeschwollen, unredlich ist seine innerste Seele, doch der Gerechte wird durch seine Treue leben. V. 5. Und wirklich, ja der Wein ist ein Betrüger; der Held, welcher sich bläht, dem wird's nicht heimisch. Hitzig: V. 4. Sieh, es wogt auf, nicht eben fließt seine Seele in ihm; aber der Gerechte wird durch seine Redlichkeit leben. V. 5. Und wirklich, wenn der Wein gottlos, dann der hochfahrende, so nicht rastet. Delitzsch: V. 4. Siehe, angeschwellt, nicht gerad' ist in ihm seine Seele, und der Gerechte, durch seinen

Glauben wird er leben. V. 5. Und noch dazu: der Wein ist ein Betrüger; ein prahlhafter Mann, der hat keinen Bestand. Das ἐὰν ὑποστείληται der LXX ist das einzig Zusammenhangsgemäße. Hier steht K. A. gegen K. A. Während Hitzig-Steiner sich über den LXX Text ausschweigt, urteilt Lünemann: (zu Hebr. 10, 38) „das Satzglied ist von den LXX mißverstanden", Weiß: „völlig mißverstanden". Aber haben denn die LXX den M. T. gelesen? Der ursprüngliche Text des Propheten ist V. 4 und 5 an zwei Stellen fehlerhaft geworden. V. 4 ist הַגְּעִלָּה das vom Propheten geschriebene Wort, es ist durch Abschreiber distrahiert in עלה und הג. הַגָּה wurde zu חִגָּה und von LXX durch ἐάν wiedergegeben (Dan. 2, 6. 2 Chron. 7, 13 u. ö.). עלה muß von LXX als Pual gelesen, aber noch ohne das ה fem. Als verbales Prädikat zu נפשו aufgefaßt, mußte es dann, wie ישרה, das ה fem. erhalten. בו setzt notwendig ein masculin. Part. oder Adj. als Gegensatz zum צדיק voraus. Der Annahme eines Niphal von עלה bei einer Wurzel, von der Pual und Hithpael zu belegen sind, steht nichts Triftiges entgegen. Eine aufgeschwollene Seele giebt es nicht in der alttestamentlichen Psychologie. Dagegen ist die Antithese zwischen dem Schlaffen, der ungerader Seele ist, und dem durch seinen Glauben lebenden Gerechten trefflich. — Der zweite Fehler liegt in dem Wein V. 5, welcher durchaus in den Zusammenhang paßt. Lies nach Jes. 40, 17: אֶפֶס כְּאַיִן [1]). Der Zusammenhang, in dem die VV. 4. 5 stehen, ist dieser: Der Prophet will auf seiner Warte, seinem Spähturm stehen (selbstverständlich bildlich zu fassen, wie Jes. 21, 6 ff.) [2]), um zu sehen, was Gott ihm auf seine Klage

---

1) Für die Richtigkeit dieser Emendation spricht, daß mein Freund Giesebrecht und ich unabhängig von einander zu dem gleichen Resultat in diesem Punkt gekommen sind.

2) Es ist erfreulich, daß der Jes. 21, 6, sei es durch irrende Punktation, sei es durch unrichtige Abtretung der Worte entstandene, überflüssige, beispiellose und hernach verschwundene Wächter aus der neueren Exegese zu verschwinden scheint. Fachgelehrte, wie Buhl und Stade (Z. A. W. 1888, I, S. 157 ff. 165 f.) sind im wesentlichen der in meinem Kommentar vorliegenden Auffassung gefolgt. Zu ihren Vorschlägen denke ich in der demnächst erforderlichen 2. Auflage meines Jesaia Stellung zu nehmen.

antwortet (lies ישיב Pesch.). Da befiehlt Gott dem Propheten, die Offenbarung auf die Tafeln einzugraben, natürlich auf die, wo öffentliche Bekanntmachungen mit großer deutlicher Schrift eingegraben werden, aber ſchwerlich bloß auf dem Markt (Ewald), ſondern an verſchiedenen Verkehrscentren der Hauptſtadt befindlich (wie jetzt dergleichen Veröffentlichungen aushängen). Die Mahnung und Verheißung ſoll eben jedermann aus dem Volk zugänglich werden. Es fragt ſich, wieviel auf die Tafeln geſchrieben iſt. Nach Ewald iſt nur V. 4, nach Hitzig V. 4—8, nach Delitzſch V. 4—20 auf die Tafeln geſchrieben. Da die Schriftzüge groß ſind, kann die Inſchrift nicht zu umfangreich ſein; ſonach iſt Ewalds Anſicht unter den genannten die empfehlenswerteſte.

Beſtände der חזון nur aus V. 4 (Ewald), ſo ließe ſich ſchwerlich von einer Verzögerung, unentwegter Erwartung und ſicherem Eintritt der Erfüllung ſprechen. V. 3. Dies iſt nur möglich, wenn V. 5a (Untergang des prahleriſchen Räubers) hinzukommt. Fragt man die Vertreter der L. A. des M. T., wer denn der ſei, deſſen Seele angeſchwollen und nicht gerade iſt, ſo antworten ſie: der Chaldäer. Aber dieſer verſteht ſich weder von ſelbſt [1]), noch paßt der Gedanke: „ſiehe, angeſchwollen, nicht gerade iſt in ihm ſeine Seele“ zu dem des Parallelgliedes: der Gerechte, durch ſeinen Glauben wird er leben. Nach Jeſ. 8, 1; 30, 7. 8 iſt zudem zu erwarten, daß Befehl zum Schreiben und Inſchrift unmittelbar zuſammenſtehen. V. 3 gehört alſo zur Inſchrift. Mit כי, nicht aber mit הנה kann eine derartige Inſchrift beginnen, vgl. Gen. 4, 23. Die Inſchrift iſt achtzeilig und lautet:

Fürwahr, noch (geht) das Geſicht auf die (von Gott) beſtimmte Zeit
Und reift [2]) dem Ende zu und lügt nicht.
Wenn es verzieht, harre ſein,
Denn es kommt, es kommt, nicht wird's außen bleiben.
Der Schlaffe (Feigling), nicht gerade iſt ſeine Seele in ihm,
Aber der Gerechte, durch ſeinen Glauben wird er leben.
Und dahin, wie nichts, iſt der Räuber,
Der prahleriſche Mann, der bleibt nicht. —

---

1) Als Räuber bezeichnet, kannte ihn jeder als den gefürchteten Eroberer.
2) Es iſt doch wohl mit LXX ויפרח zu leſen.

Soweit die kurze Offenbarung. V. 5b ff. führt dann die unerſättliche Begier und den Untergang des babyloniſchen Räubers in poetiſcher Detaillierung aus, während der bedeutſame Inhalt der Inſchrift ſich in knapp-populärer Form jedermann, auch den eiligen Bürgern und Bauern aufdrängt. Der Inhalt der Inſchrift iſt alſo: Es gilt, nicht zu verzagen, ſondern vom Glauben zu leben, denn des prahleriſchen Räubers Stunden ſind gezählt. In dieſem letzten Gedanken gipfelt die Inſchrift.

Rezensionen.

1.

Dr. Bernhard Stade (Profeſſor an der Univerſität Gießen), **Geſchichte des Volkes Israel**. Mit Illuſtrationen und Karten. Erſter Band. Berlin, G. Groteſche Verlagsbuchhandlung, 1887 [VIII, 711 S. gr.-8].

Ernest Renan (Membre de l'institut, professeur au Collège de France), **Histoire du peuple d'Israël.** Tome premier. Paris, Calmann Lévy, 1887 [XXIX, 455 S. 8].

R. Kittel (Gymnaſialprofeſſor in Stuttgart), **Geſchichte der Hebräer.** 1. Halbband: Quellenkunde und Geſchichte der Zeit bis zum Tode Joſuas. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1888 [XII, 282 S. gr.-8.]

Bei der hohen Bedeutung des Gegenſtandes iſt das Erſcheinen dieſer drei Werke [1]), welche eine den Forderungen der Wiſſenſchaft entſprechende Darſtellung der israelitiſchen Geſchichte bezwecken,

---

1) Hinſichtlich des 1887 zu Haarlem erſchienenen wertloſen Buches von Pierſon (Geestelijke voorouders. I. Israël), welches ſich auf mehr als 400 Seiten über die Geſchichte Israels verbreitet, vgl. die Anzeige von Oort in Theol. Tijdschrift 1888, 2. Stück. Nach dem Urteile von A. Kuenen (Theol. Tijdschr. 1887, S. 562 f.) findet man eine geſchickte Kompilation aus Stade und Wellhauſen in dem Buche von A. W. Oxford, A short introduction to the History of ancient Israel. London 1887.

freudig zu begrüßen. Natürlich schreibt Renan für die ganze gebildete Welt, und A. de Gubernatis meint in der „Nuova Antologia“ (Roma 1887. Vol. XII, p. 333—337): Il professore di ebraico nel Collegio di Francia e lo storico delle origini del Christianesimo era ben preparato a scrivere la storia degli Israeliti. Es hat mir kein großes Vergnügen gemacht, diesen Band durchzulesen, der mit den Worten beginnt: Le passage de l'animalité à l'humanité ne s'est pas fait sur un point unique du globe, um beim Antritt der Regierung des als bandit bezeichneten David über Gesamtisrael mit den Phrasen zu schließen: L'humanité croira à la justice finale sur le témoignage de David, qui n'y pensa jamais, et de la Sibylle, qui n'a point existé. Teste David cum Sibylla! O divine comédie! Dennoch muß ich Renan's Werk, welches bei allem Dilettantenhaften im einzelnen [1]) manches Gute darbietet und die richtige Mitte (p. XV) zwischen Dom Calmet und Voltaire einzuhalten sucht, der Beachtung wenigstens der deutschen Fachgenossen empfehlen, während die sich vielfach ergänzenden Arbeiten von Stade und Kittel, welche in wissenschaftlicher Haltung und Reichtum des Inhalts dem französischen Buche weit überlegen sind, von allen für die israelitische Geschichte sich interessierenden Lesern dieser Zeitschrift studiert zu werden verdienen, obgleich beide sich an verschiedene Kreise wenden. Der erste Band Stades bildet den bis zum Untergange des Reiches Juda sich erstreckenden Anfang des sechsten Teiles der ersten Hauptabteilung eines großen Sammelwerkes, der von Oncken herausgegebenen „Allgemeinen Geschichte in Einzeldarstellungen“, setzt beim Leser keinerlei Kenntnis der hebräischen Sprache voraus und ist in hohem Grade geeignet, nicht nur das Interesse der Gebildeten für die Geschichte Israels zu erwecken, sondern ihnen auch einen Einblick in den ganzen Betrieb der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft zu ge-

1) Beachtenswert erscheint mir z. B. die Vermutung (S. 395), daß 1 Sam. 8, 1 statt „zu Beer-Seba“ nach Kap. 3, 20 „von Dan bis Beer-Seba“ zu lesen sei, conformément à la fausse idée que tous les sofet ont jugé sur tout Israël.

währen. In Handhabung der Kritik mit Wellhauſen nahe verwandt, entfernt ſich Stade von den herkömmlichen Annahmen zum Teil noch weiter, als dieſer Forſcher gethan hat. Treffend urteilt Kittel (S. 8): „Mit lichter Darſtellung und vielen neuen Ergebniſſen verbindet Stade eingehende Schilderung und vielſeitige Behandlung des Gegenſtandes. Ein entſchiedener Mangel des bedeutenden Werkes iſt der zu wenig ausgebildete Sinn Stades für den Wert der Tradition.“ Dagegen hat Kittel, deſſen kritiſche Stellung derjenigen Dillmanns am nächſten kommt, in ſeiner für die „Handbücher der alten Geſchichte“ beſtimmten und daher beſonders über die Quellen orientierenden Arbeit etwa die Mitte zwiſchen Stade und Aug. Köhler („Lehrbuch der bibliſchen Geſchichte Alten Teſtamentes“) einzuhalten geſucht, weniger darauf bedacht (vgl. Kuenen, Onderzoek², Vorrede VI) die Wiſſenſchaft weiterzubringen, als die Höhe kennen zu lehren, auf welcher ſie ſeines Erachtens jetzt ſteht.

Nach dieſer vorläufigen Charakteriſtik liegt mir nun die Beſchreibung der drei Bücher ob, zunächſt desjenigen von Stade, welches als das bedeutendſte unter ihnen den weiteſten Raum in Anſpruch nehmen muß. In dem vom 12. November 1886 datierten Vorwort (S. V) bemerkt Stade, daß die Bogen 1—19 ſchon im Jahre 1881 erſchienen ſind, Bogen 20—29 im Jahre 1884, Bogen 30—39 im Jahre 1885. Es iſt bekannt, daß die früher erſchienenen Lieferungen dieſes Bandes ſchon wirkſam in den Verlauf der altteſtamentlichen Forſchung eingegriffen haben. Als im Juni 1881 der Satz der erſten zehn Bogen begann, hatte der Verleger den großen Erfolg noch nicht vorausgeſehen, welchen das Werk haben ſollte, und ſo mußte von S. 1—160 (Abteilung 35 des Geſamtwerkes) im Jahre 1887 ein zweiter Druck veranſtaltet werden, der nicht als ſolcher kenntlich gemacht iſt, obgleich er in Wirklichkeit eine zweite, vielfach verbeſſerte Auflage darſtellt. Als Unterſcheidungszeichen beider Drucke bemerke ich, daß das ¹43 aus zwei Zeilen beſtehende Urteil über Seinecke in ²42 zu folgenden ſcharfen Worten erweitert iſt: „Unter die Darſtellungen der israelitiſchen Geſchichte paßt das Buch des Paſtor L. Seinecke ‚Geſchichte des Volkes Israel‘ (2 Teile, Göttingen 1876. 1884)

wie Therſites unter die homeriſchen Helden. Man fragt ſich, was in ihm widerlicher auffällt, die wüſte Zuchtloſigkeit der litterariſchen und hiſtoriſchen Kritik oder die ungeſchliffene Polemik.“ Indem ich mir ein Zurückkommen auf ²1—160 vorbehalte, gebe ich jetzt den Inhalt des erſten Bandes an, der S. VII als „Geſchichte Israels unter der Königsherrſchaft“ bezeichnet wird. Der noch ausſtehende zweite Band oder Teil wird die mit dem babyloniſchen Exil beginnende (S. 10) Geſchichte des Judentums [1]) bringen. Nur ungenau kann der Israels Geſchichte in der Epoche des Israelitismus behandelnde erſte Band nach der Königsherrſchaft benannt werden, da von ſeinen 9 Büchern erſt das dritte (S. 181 ff.) die Geſchichte des Jerubbaal als des erſten Königs in Israel erzählt, ſo daß die beiden erſten Bücher noch zur Einleitung [2]) zu gehören ſcheinen.

---

1) Stade zerlegt die Geſchichte des Volkes Israel während der Epoche des Judentums in folgende vier Abſchnitte: 1) Vom Exil bis zur Konſtituierung der Gemeinde oder ihrer Verpflichtung auf das Geſetz durch Esra 444 v. Chr. 2) Von 444 bis auf Alexander 336 v. Chr. 3) Von Alexander bis auf Antiochus IV. Epiphanes 175 v. Chr. 4) Von Antiochus Epiphanes bis zur Vernichtung des jüdiſchen Gemeinweſens durch die Römer oder bis zur Eroberung von Maſada 73 n. Chr., da bei der Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels im Jahre 70 n. Chr., welche man gewöhnlich als Endpunkt annehme, noch nicht ganz Paläſtina in den Händen der Römer geweſen ſei. Intereſſant iſt, daß Renan ſeinen dritten Band bis auf Esra zu führen verſpricht; ſollte Zeit und Kraft zur Abfaſſung des viel leichteren vierten Bandes (L'histoire du temps des Asmonéens) fehlen, ſo ſagt er p. IX: je prierais mes éditeurs de faire traduire un des nombreux écrits qui existent en Allemagne sur la matière et de compléter ainsi l'ouvrage.

2) Die Einleitung (S. 1—44) zerfällt in dieſe ſechs Abſchnitte: 1) Unſer Intereſſe an der Geſchichte Israels S. 1 ff.; 2) die Beſonderheit der Aufgabe S. 8 f.; 3) die zeitliche Begrenzung der zu löſenden Aufgabe S. 9 f.; 4) die behufs Löſung der Aufgabe einzuſchlagende Methode S. 10 ff.; 5) die bei Löſung der Aufgabe zu überwindenden Schwierigkeiten S. 12 ff.; 6) die Verſuche zur Löſung der Aufgabe S. 41 ff. Nun folgt auf das Titelblatt des erſten Teils (Israel unter der Königsherrſchaft oder Geſchichte des Volkes Israel von Beginn der Königsherrſchaft bis zur Zerſtörung Jeruſalems durch die Babylonier) deſſen Erſtes Buch über die Quellen und die Chronologie (S. 47—99). Das die Quellen vorführende erſte Kapitel (S. 47—88) beſpricht zunächſt die altteſtamentlichen Quellenſchriften über Is-

Wie das dritte Buch dem manaſſitiſchen Königtum (deutlicher wäre: Klein-Königtum) oder Jerubbaal von Ophra und ſeinem Hauſe (S. 181—196) gewidmet iſt, ſo behandelt Stade im vierten Buch (197—264) das benjaminitiſche Königtum Sauls und Eſchbaals [1]), noch ausführlicher im fünften Buch (S. 265

---

raels Geſchichte in vorexiliſcher Zeit, nämlich die Thora S. 55 ff., das Buch Joſua S. 64 ff., das Buch der Richter S. 66 ff., das Samuelisbuch S. 71 f., das Königsbuch S. 73 ff., die prophetiſche Litteratur S. 79 ff., die Klagelieder S. 81, das Buch der Chronik S. 81 ff., Ruth S. 84, den Pſalter S. 85 und die ſalomoniſchen Schriften S. 85, darauf die inſchriftlichen Nachrichten (S. 86—88), nämlich die Inſchrift Meſas, Königs von Moab, die aſſyriſch-babyloniſchen Inſchriften und ägyptiſche Inſchriften und Papyrus. Das zweite Kapitel (S. 88—99) behandelt dann die überlieferte Chronologie der Geſchichte Israels. Im zweiten Buch (S. 100—180) wird die Vorgeſchichte des israelitiſchen Königtums in folgenden 18 Abſchnitten vorgeführt: Allgemeines über Land und Leute S. 100 ff.; die Kinder Israel und die übrigen Hebräer S. 113 ff.; Israel und Kain. Israel im Oſtjordanlande S. 126 ff.; Israel und Kanaan. Israels Einwanderung ins Weſtjordanland S. 133 ff.; Israel und ſeine Nachbarn S. 141 ff.; das genealogiſche Syſtem der zwölf Stämme S. 145 ff.; Ruben, Gad und Halbmanaſſe S. 148 ff.; Simeon und Levi S. 152 ff.; Juda S. 157 ff.; das Haus Joſeph nebſt Benjamin S. 160 ff.; Dan S. 165 ff.; Naphtali S. 168 ff.; Iſakhar S. 170 f.; Sebulon S. 171; Aſcher S. 172 f.; die Gründe, welche die Entſtehung des Königtums veranlaßten S. 173 ff.; die älteſte Tradition über das israelitiſche Königtum S. 176 f.; die älteſte Erinnerung an einen gemeinſamen Kampf israelitiſcher Stämme gegen die Kanaanäer. Debora und Barak S. 177 ff.

1) Von den drei Kapiteln des vierten Buches betrifft das erſte (S. 197 bis 206) die Vorgeſchichte des Königtums Sauls. Die Oberherrſchaft der Philiſter. Eli und Samuel. Im zweiten Kapitel (S. 207—257) vom Königtum Sauls leſen wir, wie der Benjaminit Saul König ward S. 207 ff.; Saul empört ſich gegen die Fremdherrſchaft der Philiſter S. 214 ff.; Saul beſiegt die Amalekiter. Samuel kündigt Saul an, daß Gott ihn verworfen habe S. 219 ff.; Sauls Melancholie. Der judäiſche Kriegsmann David wird Sauls Waffenträger S. 223 ff.; Saul fürchtet ſich vor David. David wird Sauls Schwiegerſohn S. 231 ff.; Saul und David verfeinden ſich. David flieht. Die zweite Kataſtrophe des Hauſes Eli S. 233 ff.; David als Freibeuter und Bandenführer S. 243 ff.; Saul und Jonathan fallen. David als philiſtäiſcher Lehnsherr von Siklag S. 253 ff. Endlich das dritte Kapitel (S. 257—264) handelt von Eſchbaal und David.

bis 343) das judäiſche Volkskönigtum des David und Salomo [1]), um nach dem kurzen Bericht des ſechſten Buches (S. 344 bis 357) über die getrennten Reiche bis auf Joſaphat und Omri [2]) ſich in dem wichtigen ſiebenten Buch (S. 358—518) eingehend über Israels Glaube und Sitte in vorprophetiſcher Zeit zu verbreiten [3]). Nach dieſer Unterbrechung führt das achte Buch (die Dynaſtie des Omri S. 519—549) den Faden der Geſchichtserzählung weiter, und das neunte Buch (S. 550

---

1) Im erſten Kapitel (S. 265—299 David, König von Israel) leſen wir die Befreiung vom Joche der Philiſter S. 265 ff.; die Verlegung der Reſidenz in die Davidsburg S. 267 ff.; Davids Benehmen gegen Sauls Haus S. 273 f.; Davids Beamte. Sein Heer. Die große Peſt. Die auswärtigen Kriege S. 274 ff.; die Ärgerniſſe in Davids Familie S. 279 ff.; Abſaloms Aufſtand S. 284 ff.; die Salbung Salomos S. 292 ff. Davids Tod. Davids Bedeutung für die Geſchichte Israels S. 295 ff. Das zweite Kapitel (S. 299—343) ſchildert den wirklichen Salomo und die Salomonen der Sage S. 299 ff. und Salomos Bauthätigkeit zu Jeruſalem S. 311 ff.

2) Unter der wenig angemeſſenen Überſchrift „Das Klein-Königtum bis auf Omri“ behandelt das ſechſte Buch in vier Abſchnitten die Entthronung der Davidiſchen Dynaſtie und den „Abfall Judas vom Reiche“ S. 344 ff.; die Folgen der Trennung für die beiden Reiche S. 347 ff.; Jerobeam und Rehabeam S. 349 ff.; die Könige bis auf Joſaphat und Omri S. 354 ff.

3) Das durch eine Vorbemerkung (S. 358—362) eingeleitete und mit einem Rückblick (S. 515—518) geſchloſſene ſiebente Buch zerfällt in drei Kapitel, deren erſtes (S. 363—427) die von Israel bis zur Zeit der ſchriftſtellernden Propheten erreichte Kulturſtufe beſchreibt, nämlich das Leben beim Ackerbau S. 363 ff.; die Familie, ihre Sitte und ihr Recht S. 377 ff.; Geſchlecht, Klan, Stamm S. 395 ff.; Staat und Königtum S. 410 ff.; die Vorſtellungen der alten Israeliten vom Menſchen und vom Zuſtande nach dem Tode S. 415 ff. Im zweiten Kapitel wird Israels vorprophetiſcher Gottesglaube und die vorprophetiſche Gottesverehrung (S. 428—506) geſchildert, nämlich Jahve der Volksgott S. 428 ff.; Jahves Eingreifen in den Weltlauf S. 440 ff.; Jahves Wohnung. Die Kultſtätte und ihre Einrichtung S. 446 ff.; die Gottesmänner und die Orakel S. 468 ff.; die Fähigkeit zur Ausübung des Kultus. Rein und Unrein. Die Speiſeverbote S. 481 ff.; die kultiſchen Handlungen und ihre Zeiten S. 487 ff.; für den Jahveglauben neutrale und von ihm perhorreszierte Reſte des Geiſterglaubens S. 503 ff. Das dritte Kapitel (S. 507—515) iſt überſchrieben: Israel. Die Sünde und ihre Sühne.

bis 703) bringt unter der Aufſchrift: „Die Prophetie und der Untergang des Staates“ den Abſchluß [1]) des erſten Teils.

Zum beſonderen Schmucke gereichen auch dieſem Bande des großen Sammelwerkes die S. 704 ff. verzeichneten zahlreichen und meiſtens ſehr lehrreichen, nach den beſten Vorlagen und zum Teil in photographiſchen Originalaufnahmen gegebenen Abbildungen und die von Stade ſelbſt entworfenen Zeichnungen und Karten. Proben der berühmteſten Bibelhandſchriften, Planſkizzen der Teichanlage bei der Siloahquelle und zu Jeſ. 7, die Meſainſchrift in einem Vollbilde, das Denkmal Siſaks und die Inſchrift aus dem Siloahtunnel in Doppelvollbildern ſeien nur beiſpielsweiſe erwähnt. Stade dankt im Vorwort dem Berliner Kollegen Strack für Beihilfe bei Herſtellung des Fakſimiles eines von Erfurt nach Berlin verpflanzten Bibelcodex, und ſeinem Gießener Kollegen, dem Geh. Baurat v. Ritgen, für die ſachkundige Unterſtützung bei Entwerfung der Pläne und Abbildungen zu den Bauten Salomos, welche als Ergebnis ſelbſtändiger und eindringender Forſchung bezeichnet werden müſſen. Freilich iſt durch dieſe prächtige Ausſtattung der Preis des Buches verteuert worden; dafür geben aber auch die Illuſtrationen im Text und die vorzüglich ausgeführten Beilagen dieſer Geſchichte Israels vor den Arbeiten von Renan und Kittel einen eigentümlichen Vorzug.

Gerne würde man dagegen die zu einem Prachtwerke wenig ſtimmende übergroße Zahl der Druckfehler vermiſſen; das lange Verzeichnis (S. 711) giebt bei weitem noch nicht die Hälfte der-

1) Nach einer längeren Vorbemerkung (S. 550—561) erzählt das erſte Kapitel die Geſchichte vom Sturze des Hauſes Omri bis zum Untergange Samariens (S. 562—602), nämlich die Dynaſtie Jehus und Amos S. 562 ff.; Hoſea und des Reiches Israel Untergang. Jeſaias erſtes Auftreten S. 575 ff. Das zweite Kapitel endlich erſtreckt ſich vom Untergange Samariens bis zur Zerſtörung Jeruſalems durch die Babylonier (S. 603—703) und zerfällt in dieſe vier Abſchnitte: 1) Die Rettung Jeruſalems aus der aſſyriſchen Gefahr. Jeſaia und Hiskia. Hiskias Reform S. 603 ff.; 2) die Reaktion und der religiöſe Synkretismus. Manaſſe und Amon S. 624 ff.; 3) die Prophetie wird national. Joſia und die deuteronomiſche Reform. Der Zuſammenbruch des aſſyriſchen Reiches S. 641 ff.; 4) Jeremia und der Untergang des Reiches Juda S. 671 ff.

ſelben an. Was die erſten zehn Bogen betrifft, auf welche ich mich hier allein einlaſſen kann, ſo hat Stade im zweiten Druck viele Verſehen berichtigt [1]). Leider ſind aber auch hier noch manche Fehler ſtehen geblieben [2]), wie ſich anderſeits in den zweiten Druck wieder einzelne neue Irrtümer [3]) eingeſchlichen haben. Übrigens

1) Für die Beſitzer des erſten Drucks von S. 1—160 gebe ich hier ein Verzeichnis: S. 9 Anm. ſtatt „religiösgeſchichtliche“ lies „religionsgeſchichtliche“. — S. 11, Z. 13 v. o. ſtatt „darauf“ lies „daraus“. — S. 21, Z. 10 v. u. ſtatt „Er habe“ lies „Es haben“. — S. 26, Z. 4 v. o. lies „Quellöffnungen“. — S. 37, Z. 8 v. o. ſtatt „4“ lies „1“. — S. 37, Z. 11 v. o. ſtatt „Und“ lies „2. Und“. — S. 51, Z. 13 v. u. ſtatt „Sitz“ lies „Stolz“. — S. 68, Z. 13 v. u. ſtatt „Kindern“ lies „Feinden“. — S. 69, Z. 3 v. u. ſtatt „die“ lies „der“. — S. 69, Z. 15 v. u. ſtatt „Schamger“ lies „Schamgar“. — S. 70, Z. 8 v. o. ſtatt des Fragezeichens ſetze einen Punkt. — S. 70, Anm. 3, Z. 1 ſtatt „konnte“ lies „könnte“. — S. 79, Z. 14 v. u. ſtatt „Regierung derer“ lies „Regierungen“. — S. 94, Z. 10 v. u. ſtatt „75“ lies „95“. — S. 94, Z. 11 v. u. ſtatt „78“ lies „98“. — S. 96, Z. 6 v. o. ſtatt „Jorems“ lies „Joram“. — S. 96, Z. 11 v. u. ſtatt „¹40“ lies „¹/₂ 40“. — S. 107, Z. 7 v. o. ſtatt „von Jarmuk“ lies „vom Jarmuk“. — S. 107, Z. 16 v. u. ſtatt „Jisrel“ lies „Jisreel“. — S. 137, Z. 14 v. u. ſtatt „Bewohnern“ lies „den Bewohnern“. — S. 149, Z. 14 v. u. ſetze „2)“ eine Zeile tiefer hinter „Jair“. — S. 154, Z. 4 v. u. ſtatt „16.“ lies „1 Sa.“ oder tilge mit dem 2. Druck die vor „Joſ. 15“ ſtehenden Citate. — S. 160, Z. 3 v. o. ſtatt „Segen“ lies „Segens“.

2) S. 39, Z. 12 v. u. ſtatt „27“ lies „17“. — S. 59, Z. 4 v. u. lies „Gen. 26, 15. 18“. — S. 70, Z. 13 und 12 v. u. lies „Gideon-Jerubbaal“. — S. 89, Z. 3 und 2 v. u. ſtatt „Tempel“ und „fertig“ lies „Tempelbau“ und „begonnen“. — S. 90, Z. 10 v. u. ſtatt „Eroberung“ lies „Erbauung“. — S. 94 ſtatt der ſchon in meiner „Chronologie“ (S. 62) gerügten „22 Könige, 250 Jahre, 12 Könige“ lies „19 Könige, 260 Jahre, 9 Könige“. — S. 96, Z. 16 v. o. ſtatt des ſchon in meiner „Chronologie“ (S. 68 f.) gerügten „Ahab 22“ lies „Ahab 22, Joram 12“. — S. 121, Anm. 2, Z. 2 v. u. ſtatt „288“ lies „28,8“. — S. 135, Z. 9 und 8 v. u. vertauſche „Cheres“ mit „Serach“, und ſtatt „1. Ri.“ lies „Ri.“. — S. 156 in Deut. 33, 8 ſtatt „verfluchteſt“ lies „verſuchteſt“.

3) S. 25, Anm. 3 widerſpricht das ſtehengebliebene „vor“ (ſtatt des richtigen „hinter“) der jetzigen erſten Anmerkung. — S. 31, Z. 7 und 10 v. u. iſt ſtatt „heiligen Schriften“ mit Abſicht (vgl. S. 666) die Einzahl geſetzt, welcher nun „dieſelben“ (Z. 6 v. u.) zuwiderläuft. Anderes mag hier übergangen werden.

will ich von den Vorzügen des zweiten Druckes vor dem erſten, welche der Raum aufzuzählen verbietet, außer der ſorgfältigen Berückſichtigung neueſter Litteratur doch zweierlei hier erwähnen. Der eine Vorzug beſteht in der jetzt (²129 f.) minder ſkeptiſchen Stellung zum Aufenthalt Israels in Ägypten [1]), der andere in dem Weglaſſen bedenklicher Vermutungen und polemiſcher Bemerkungen. Den Einfall, daß Ruben um ſeiner gänzlichen Bedeutungsloſigkeit willen zum Erſtgeborenen Jakobs gemacht ſein könnte, findet man ²151 nicht wieder. Ebenſo freue ich mich, zumal da des Unerfreulichen genug ſtehen geblieben (vgl. z. B. S. 85 und 160 die Anmerkungen) iſt, darüber, daß Stade die beiden letzten Zeilen von S. 27 geſtrichen hat, die erſten von S. 44, die Bemerkung gegen Knak (S. 50 Anm. 2), den Satz S. 63, Z. 5 ff. von oben, daß er S. 80 das mit Recht angefochtene „geradlinig" durch „zu beſtimmten Zielen hin" und „zuſammenhängend" erſetzt hat u. ſ. w.

Gehen wir nun zur Beſchreibung der in Antiqua gedruckten Arbeiten von Renan und Kittel über, welche ſich, anders als Stade, den Luxus geſtatten, jede der oft zahlreichen Anmerkungen am unteren Rande der Seiten mit einer neuen Zeile zu beginnen. Das Buch Renans iſt bequem und gut gedruckt, zählt auf der Seite nur 26 Zeilen (Kittel 41, Stade 43) und enthält weniger Druckfehler (z. B. S. 293 Anm. 1 lies: Juges XX) als die beiden anderen. Nach der Vorrede hat ſich Renan ſeit ſechs Jahren mit dieſem Werke beſchäftigt, deſſen zweiter und dritter Band, ſchon jetzt weſentlich fertig, vor Ablauf der Jahre 1888 und 1889 erſcheinen ſollen. Von ſeinem Kollegen Maspero, der

1) Aus ²129 f. geht hervor, daß dem Verfaſſer nun doch vieles für den Aufenthalt hebräiſcher Stämme in Ägypten und ihre Befreiung unter Moſes zu ſprechen ſcheint. Stade ſagt ²130: „Für die verbündeten hebr. Stämme wurde dieſes Ereignis (d. h. die Befreiung aus der ägyptiſchen Knechtſchaft) eine Sache von höchſter Bedeutung, weil ſie in dem Gelingen des Unternehmens die Hand des Gottes Moſes, des Jahwe vom Sinai erkannten . . . War die Befreiung eines Teiles des Volkes aus der ägyptiſchen Gefangenſchaft die Veranlaſſung der Übernahme der Jahwereligion durch Israel, ſo erhielt dieſelbe gleich in ihren erſten Anfängen den Charakter einer hiſtoriſchen Religion eingeimpft. Die volle Bedeutung dieſes Umſtandes iſt jedoch erſt im Verlauf einer langen Entwickelung herausgetreten."

ihn als Ägyptologe beraten hat, teilt er eine Reihe von Anmerkungen mit, vgl. S. 135. 139 f. 147. 170. 270; in assyriologischen Fragen folgt er Schrader. Die textkritischen Regeln, die nach S. XXIV den Hauptgegenstand von Renans cours au Collège de France bilden, findet man très bien résumées dans la préface du commentaire de M. Graetz sur les Psaumes. Für die seit 20 Jahren (S. XX) avec une rare profondeur par M. M. Reuss, Graf, Kuenen, Noeldeke, Wellhausen, Stade behandelten Probleme der Geschichte Israels setzt er Bekanntschaft seiner Leser avec les travaux de ces hommes éminents voraus und verweist besonders für die den Hexateuch betreffenden analyses délicates auf den commentaire perpétuel de M. Dillmann, qui donne l'exposé complet des systèmes et permet de se former une opinion en toute liberté. Der historische Forscher (S. X) müsse mit den Mitteln der Psychologie und Philologie in das Dunkel der patriarchalischen Zeit eindringen, ohne welche die ganze Geschichte Israels unbegreiflich bleibe. Dieses wichtige Zeitalter sei kein Traum, sondern l'âge patriarcal a existé; il existe encore dans les pays où la vie arabe nomade a conservé sa pureté. Renan sieht zwei Klassen von Gegnern seines Werkes voraus, nämlich nicht nur diejenigen Juden, welche von Anwendung der Kritik auf die Geschichte ihrer eigenen Vorfahren nichts wissen wollen, vielmehr eine rein apologetische Behandlung verlangen, sondern auch (S. XIV) les critiques à l'esprit borné, qui nient l'existence des périodes obscures sur lesquelles on n'a pas de documents rigoureusement historiques. Solche gebe es in der israelitischen Geschichte freilich vor David nicht, aber sur des époques antérieures à l'histoire proprement dite, on peut encore savoir beaucoup de choses. Les généralités historiques que nous tirons des textes anciens sont des vérités conclues, et elles n'en sont pas moins certaines pour cela.

Was den Inhalt des ersten Bandes betrifft, so zerfällt das erste Buch mit der Aufschrift Les Beni-Israël à l'état nomade jusqu'à leur établissement dans le pays de Chanaan in 15 Kapitel; das zweite Buch mit seinen 18 Kapiteln ist über-

ſchrieben: Les Beni-Israël à l'état de tribus fixées, depuis l'occupation du pays de Chanaan jusqu'à l'établissement définitif de la royauté de David [1]). Wir leſen z. B. S. 329 f., daß Gideon zu Ehren Jahves ſein Bild gießen ließ comme celui que contenait l'arche. Le Iahvé de Gédéon oder vielmehr cet éphod était un sacrement d'or, qu'on faisait marcher avec un tourniquet; c'était surtout une machine avec laquelle on gagnait beaucoup d'argent. Les pélerins payaient, en effet, pour avoir une réponse. L'opulence de Gédéon s'en trouva fort agrandie. Ähnlich weiß Renan (vgl. S. 351 über Richt. 17, 10) das jährliche Einkommen des Leviten in ein tägliches zu verwandeln und ſpricht verſtändnisvoll von Prieſterbetrug beim Orakel, vgl. S. 275 ff. Mit Beziehung auf das Buch Hiob

---

1) Da die table des matières ſchon gewiſſe Schlüſſe an die Hand giebt, ſo teile ich auch hier die Reihenfolge der Kapitel ſamt den Seitenzahlen mit. 1) Arrivée des Sémites en Syrie. Chananéens p. 1. — 2) Les Sémites nomades p. 13. — 3) Vocation religieuse des Sémites nomades p. 26. — 4) Monothéisme, absence de mythologie p. 45. — 5) Antique influence babylonienne p. 64. — 6) Le nom de Iahvé p. 82. — 7) Groupe hébreu ou térachite p. 90. — 8) Les Beni-Jacob ou Beni-Israël p. 104. — 9) Religion des Beni-Israël p. 117. — 10) Les Beni-Israël en Égypte p. 133. — 11) Influence de l'Égypte sur Israël p. 142. — 12) Exode d'Israël p. 154. — 13) Israël au désert de Pharan p. 165. — 14) Le Sinaï p. 183. — 15) Acheminement vers Chanaan p. 200—210. Im zweiten Buch (S. 211—451) leſen wir dann: 1) Les Beni-Israël au delà de la mer Morte et du Jourdain p. 211. — 2) Conquête de la région en deçà du Jourdain p. 222. — 3) Juda et Benjamin p. 237. — 4) Conquête de la montagne d'Éphraïm et du Nord p. 247. — 5) Développement du iahvéisme matérialiste p. 261. — 6) L'oracle de Iahvé p. 275. — 7) Les Juges p. 292. — 8) Débora p. 306. — 9) Premières tentatives de royauté. Gédéon, Abimélek p. 317. — 10) Légendes galaadites. Jephté p. 335. — 11) Les Danites. Mythe de Samson p. 345. — 12) Luttes intérieures des tribus p. 356. — 13) Progrès d'organisation religieux et politique. Samuel p. 373. — 14) Institution de la royauté p. 390. — 15) Règne de Saül p. 399. — 16) Commencement de David. Mort de Saül p. 411. — 17) Isbaal successeur de Saül. David roi d'Hébron p. 436. — 18) David roi de Jérusalem p. 444—451. Die Inhaltsüberſicht erſtreckt ſich dann bis S. 455.

und les Beni-Rékab (S. 62 f. 110) wird die religiöse Überlegenheit der graves pasteurs (S. 25) über alle anderen Völker ausgeführt: il est certain que le nomade primitif était plus avancé en religion que David et Omri; il ignorait le cruel Iahvé. So vergleicht Renan die alten Väter Israels, deren Religion (S. 59) une sorte de déisme sans métaphysique war, mit Protestanten (S. 44) und Puritanern, und die Entwickelung der Religion (S. 85) erscheint ihm als un retour à l'état patriarcal primitif, vgl. S. 109 f. Nach S. 142 war Israel etwa ein Jahrhundert lang in Ägypten, wo la belle vie jacobélite est finie (S. 152). Der ägyptische Einfluß war schädlich, brachte (S. 151) le „veau d'or", le serpent d'airain, les oracles menteurs, le lévite etc. Die Person des Moses kann mythisch sein, ist aber wahrscheinlich geschichtlich (S. 159 ff.). Die kriegerischen Erfolge rührten wohl von den Ägyptern her, die sich dem fliehenden Israel angeschlossen hatten, besonders von (S. 220) Mosé, qu'il faut considérer presque comme un Égyptien, et dont le rôle réel fut bien plus, à ce qu'il semble, celui d'un chef à la manière d'Abd-el-Kader que celui d'un révélateur dans le genre de Mahomet. Dagegen wird S. 179 die Ableitung des Aharon aus ארון nur mitgeteilt pour qu'on voie combien, en ces difficiles matières, les hypothèses peuvent diverger, sans pour cela sortir du cercle de la possibilité.

Ersprießlicher ist die Arbeit von Kittel, über welche ich jetzt berichten will. Sie trägt S. II den Nebentitel: „Handbücher der alten Geschichte. I. Serie. Dritte Abteilung: Geschichte der Hebräer von R. Kittel. 1. Halbband ꝛc." Im Interesse der Sache möchte ich fast wünschen, daß die noch ausstehende zweite Hälfte sich, wie bei Aug. Köhler, zu einem zweiten und dritten Drittel auswachse. Die erste und vierte Abteilung dieser Serie, die ägyptische Geschichte von A. Wiedemann und die assyrisch-babylonische von C. P. Tiele, haben schon weitere Kreise mit der Eigentümlichkeit dieser Handbücher bekannt gemacht. Dieselben sollen nach dem wohlüberlegten Plane, dessen Ausführung die Verlagsbuchhandlung von Fr. Andr. Perthes rüstig fördert, „wissen-

ſchaftlichen Studien zur Grundlage dienen, ſind alſo für Freunde hiſtoriſcher Studien, welche nach wiſſenſchaftlicher Vertiefung ſtreben, berechnet, ſo daß die Orientierung über die vorhandenen Quellen und deren Gehalt als eine Hauptſache gilt". Kittel hat ſich nun m. E. mit ſehr gutem Erfolge bemüht, den heutigen Stand der Forſchung zur Anſchauung zu bringen. Die Studierenden und Lehrer der Geſchichte, für welche er ſchreibt, ſind nicht die Menge der Gebildeten, denen es in erſter Linie um eine ſchön geſchriebene Darſtellung des Geſchichtsverlaufes zu thun iſt, ſondern der engere Kreis derjenigen, die „das mühevolle und nur durch ſeinen inneren Wert dankbare Geſchäft der Nachprüfung" (S. 26) nicht ſcheuen, vielmehr durch das oft recht unerquickliche Quellengewirr hindurch ſich eine möglichſt ſelbſtändige eigene Meinung bilden wollen. Solche Leſer werden vor allen Dingen die Randnoten ſtudieren, in welchen ſich nicht ſelten hebräiſche Buchſtaben (z. B. S. 10. 56. 140 f.) finden. Da man von jedem, der an höheren Schulen Geſchichte der Hebräer lehren will, billig verlangen muß, daß er die hebräiſchen Eigennamen zu leſen imſtande iſt, ſo befremdet mich die Sorge, welche dem Verfaſſer (vgl. S. VI) bei der Transſkription der Widerſtreit zwiſchen Geſchmack und Wiſſenſchaftlichkeit gemacht hat; ich würde möglichſt engen Anſchluß an die durch Luther in die hochdeutſche Sprache eingeführten Namenformen vorgezogen haben.

Auf die Inhaltsüberſicht (S. VII—IX) folgt S. XI f. ein Verzeichnis der wichtigſten Abkürzungen [1]) für die von Kittel fleißig benutzten Bücher und Zeitſchriften; da werden auch die theologiſchen Studien aus Württemberg genannt, in welchen der zugleich als Mitarbeiter des Calwer Bibellexikons bekannt gewordene Verfaſſer mehrere wiſſenſchaftliche Aufſätze als Vorarbeiten zu ſeinem jetzigen Werke (vgl. S. 89. 103. 106. 109. 134. 163) veröffentlicht hat. Nach der in vier Paragraphen [2]) zuſammengedrängten Einleitung (S. 3—24) leſen wir in weiteren 25 Paragraphen den Inhalt

1) Der Gebrauch dieſer Abkürzungen wird wiederholt vermißt, vgl. S. 63.

2) § 1. Intereſſe und Behandlung des Gegenſtandes S. 3 ff.; § 2. Wiſſenſchaftliche Bearbeitungen der hebräiſchen Geſchichte S. 6 ff.; § 3. Israels Land (S. 9 ff.), Klima, Pflanzen- und Tierwelt (S. 15 ff.); § 4. Die Bewohner (S. 17 ff.) Kena'ans und Israels Nachbarn (S. 22 ff.).

dieſes Halbbandes oder des mit der Eroberung Kanaans ſchließenden erſten Buches, und zwar ſo, daß auf A. Quellenkunde dieſes Zeitraums S. 25—121 [1]) erſt in B. die Geſchichte des Zeitraums folgt. Dieſe Geſchichte verläuft in drei Kapiteln: Die Zeit der Patriarchen, S. 122—173; Moſe und der Wüſtenzug, S. 174—237; die Eroberung Kena'ans, S. 238—281. Aber nur in den beiden erſten Kapiteln wird der Traditionsſtoff oder die Erzählung der einzelnen Quellen dem Leſer überſichtlich vorgeführt, ſodaß erſt danach der hiſtoriſche Gehalt der Patriarchengeſchichte (S. 151 ff.) und der Geſchichte des Moſe und des Wüſtenzuges (S. 201 ff.) dargeſtellt wird [2]). Im dritten Kapitel dagegen finden wir mehr eine

---

1) Mit Recht wird der kurzen Beſprechung der außerbibliſchen Quellen (§ 11 oder S. 120 f.) in §§ 6—10 eine ausführliche Erörterung über den altteſtamentlichen Hexateuch vorausgeſchickt. Nur ſollte die mißverſtändliche Überſchrift von § 5 (S. 25 ff.) „Die Tradition und ihr Recht" deutlicher lauten: „Die Tradition von der moſaiſchen Abfaſſung des Pentateuchs und ihr Unrecht." Nachdem § 6 eine Geſchichte der Kritik bis K. H. Graf (S. 33 ff.) und bis zur Gegenwart (S. 39 ff.) gebracht hat, beſpricht Kittel in § 7 das Deuteronomium und die deuteronomiſchen Stücke, nämlich 1) die Zuſammenſetzung des heutigen Deuteronomiums und ſeines als D bezeichneten urſprünglichen Kerns S. 43 ff.; 2) die Abfaſſungszeit von D S. 51 ff.; 3) die deuteronomiſchen Stücke im Buch Joſua S. 59 ff. Der wichtige § 8 handelt von den Quellen J und E, ihrem Verhältnis unter ſich und zu D, nämlich in folgenden fünf Abſchnitten: 1) Verhältnis des Jahviſten (J) und des ephraimitiſchen Elohiſten (E) zum Deuteronomium S. 62 ff.; 2) Verhältnis von E und J. Ihre Zuſammenarbeitung S. 65 ff.; 3) Priorität des E vor J S. 68 ff.; 4) Alter und Herkunft S. 73 ff.; 5) Quellen von E und J S. 81 ff. In § 9 wird die Prieſterſchrift (P) im allgemeinen beſprochen S. 87 ff., worauf § 10 (S. 96—119) die Gründe für nacherziliſche Abfaſſung von P der Reihe nach beſtreitet.

2) Die Erzählung, welche E von der Patriarchenzeit gegeben haben ſoll, bringt § 12 S. 123 ff., die von J § 13 S. 133 ff., worauf § 14 von der Prieſterſchrift (S. 145 ff.) und dem Redaktor (S. 149 ff.) handelt. Ebenſo bringen § 20 S. 174 ff., § 21 S. 184 ff. und § 22 S. 195 ff., jedoch in der Reihenfolge J, E, P, den Erzählungsſtoff dieſer drei Quellen von der Moſegeſchichte. Noch wichtiger iſt die Beſprechung des hiſtoriſchen Gehalts der Patriarchengeſchichte in §§ 15—19 (die Patriarchen im allgemeinen S. 151 ff.; Abraham S. 155 ff.; die Herkunft Abrahams und der Hebräer S. 163 ff.;

Verbindung von Quellenſcheidung und Geſchichtsdarſtellung in folgenden vier Paragraphen: § 26. Die Überſicht über die Eroberung in Richt. 1 u. 2, 1—5, S. 239—251. § 27. Die Eroberung Kena'ans nach dem Buch Joſua bis zum Bündnis mit Gib'ôn, S. 251—263. § 28. Der hiſtoriſche Charakter der Erzählung, S. 263—272. § 29. Die Ereigniſſe nach dem Bündnis mit Gib'ôn, S. 273—281. Schließlich bringt S. 282: „Berichtigungen und Nachträge“ [1]).

Nachdem ich eine Beſchreibung der drei Bücher gegeben habe, ſoll ich nun zu einer Beurteilung derſelben übergehen, obgleich

---

die Einwanderung der Hebräer in Ägypten S. 166 ff.; die Perſönlichkeit Joſefs S. 168 ff.) und beſonders der Nachweis des hiſtoriſchen Gehalts der Moſegeſchichte in §§ 23—25. Im Unterſchiede von § 25, der die ausländiſchen Nachrichten zum Gegenſtande hat (Tell el-Maskhuta S. 228 ff.; der Pharao des Auszugs S. 231 ff.), betrachten die beiden vorhergehenden Paragraphen das Alte Teſtament für ſich, nämlich § 23 nach einem Überblick (S. 201 ff.) den Zug durchs Rote Meer; den Kampf mit Sihon S. 206 ff.; die 40 Wüſtenjahre S. 209 f.; die Vorgänge am Sinai S. 210 ff.; Lagerſtätten, Volkszahl, Stiftshütte S. 213 ff., endlich der die Fortſetzung bildende § 24: Moſe und ſeine Religion in drei Abſchnitten, 1) die Geſchichtlichkeit der Perſon Moſes S. 216 ff.; 2) Moſe als Geſetzgeber und Religionsſtifter S. 218 ff.; 3) woher ſeine Gotteserkenntnis? S. 226 ff.

1) Von ſonſtigen Verſehen bemerke ich nur: S. 100, Anm. 5, Z. 1 ſtatt „§ 11“ lies „§ 6“. — S. 104, Z. 4 v. u. lies „allerdings“. — S. 117, Z. 13 v. o. ſtatt „Schwierigkeit“ lies „Schwierigkeit nicht“. — S. 125, Anm. 1 wäre Rückweiſung auf S. 123, Anm. 4 der Wiederholung vorzuziehen. — S. 134, Z. 2 v. u., S. 146, Z. 16 und 20 v. o. ſtatt „Haran“ lies „Haran“. — S. 142, Z. 6 v. u. ſtatt „einem Wilde“ lies „einem wilden Tiere“. — S. 181, Anm. 3, Z. 1 ſtatt „Es“ lies „Ex“. — S. 184, Z. 19 v. o. und S. 193, Z. 14 v. o. ſtatt „der Pisga“ lies „des Pisga“. — S. 194, Anm. 1 ſtatt „geht“ lies „ergeht“. — S. 195, Z. 5 v. u. ſtatt „über“ lies „für“. — S. 195, Anm. 4, Z. 2 f. tilge die Erwähnung Kuenens, ſetze Z. 4 hinter „Datums“ ein: „ſo Kuen. Ond.², S. 250“, endlich Z. 5 ſtatt „279“ lies „297“. — S. 231, Z. 6 v. u. ſtatt „ſeinem“ lies „ſeinen“, ſtatt „der“ lies „die“. — S. 240, Z. 9 v. u. lies „andere“ und „zuſammengehörige“. — S. 247. Z. 13 v. o. ſtatt „Joſef“ lies „Simeon“. — S. 254, Z. 1 v. o. lies „zwiſcheneingearbeitet“. — S. 262, Anm. 1 ſtatt „Joſua“ lies „zu Joſua“. — S. 272, Z. 2 v. o. lies „vorhanden“. — S. 280, Z. 12 v. u. lies „aufgeſtoßen“.

ich dies schwierige Geschäft gern anderen überließe. Nöldeke (ZDMG. 1885, S. 344) bemerkt einmal treffend: „Mommsen übertreibt sehr, wenn er meint, daß die Orientalen es kaum verstanden haben, die geschichtliche Überlieferung zu fixieren und zu bewahren. Schon manche Partieen des Alten Testaments stehen diesem Ausspruch entgegen, und welches Volk hat es verstanden, seit dem Anfang seines weltgeschichtlichen Auftretens die geschichtliche Überlieferung so treu zu fixieren und zu bewahren wie das arabische? Freilich einen Thukydides oder Polybius konnte der Orient nie hervorbringen; aber sehr ehrenwerte Leistungen hat er auf diesem Gebiete doch aufzuweisen." In der Antwort auf die Zusendung meines namentlich auch gegen Stade gerichteten Schriftchens über die Chronologie der hebräischen Könige schrieb mir im August 1883 der leider der Wissenschaft schon entrissene A. v. Gutschmid: „Ihr Ankämpfen gegen übertriebene Skepsis ist unzweifelhaft berechtigt. Aber ich kann nicht mehr glauben, daß man mit Annahme einzelner Fehler durchkommt, und habe nur deshalb mit meiner Ihnen im allgemeinen bekannt gewordenen Ansicht bisher zurückgehalten, weil ich mich schwer von dem Dogma trenne, daß zuverlässige Geschichtstradition ohne sichere Chronologie nicht möglich sei. Indes die Geschichte Abimelechs wird doch dazu nötigen. Eine Anzahl fester Punkte müssen auch für die von Ihnen behandelte Zeit dagewesen sein; ich bin nur noch nicht sicher, welche." Auf dem schwierigen Gebiete der israelitischen Geschichte wird eine recht große Verschiedenheit der Ansichten auch unter unbefangenen, d. h. nach Unbefangenheit strebenden Forschern wohl noch lange bestehen. Halten wir diejenigen für Thoren, welche im Besitz der „wahren Lehre" die sich zur Wahrheit streckende Wissenschaft verachten, so doch nicht minder jeden Historiker, der für sich vollkommene Freiheit von Vorurteilen und damit wissenschaftliche Unfehlbarkeit beanspruchen wollte. Man muß es Stade Dank wissen, daß er seinen Lesern auch [2]7 die für theologische Leser selbstverständliche Bemerkung mitteilt, der Name „liberale Theologie" sei so geschmacklos und nichtssagend wie etwa „liberale Botanik" oder „liberale Anatomie". Aber in mannigfachen Abstufungen stehen die Gelehrten der Hauptquelle der israelitischen Geschichte, dem alttestamentlichen

Traditionsſtoff bald vertrauensvoll, bald ablehnend gegenüber, und dafür behaupten beide Teile ihre wiſſenſchaftlichen Gründe zu haben. Im Gegenſatz zum Dilettantismus der Gemeindeorthodoxie gehört ſowohl Kittel als auch Stade zu den liberalen Geſchichtſchreibern; obwohl letzterer der Tradition freier gegenüberſteht, während Kittel ſich konſervativer zu ihr verhält, verdienen doch beide — um mit den Worten eines bekannten Kirchenmannes (vgl. Theol. Jahresbericht VI, S. 77) zu reden — das Lob, wonach manches in ihren Arbeiten verhindert, daß der entſchieden ſchrift- und kirchengläubig gerichtete Leſer zum Gefühle voller Befriedigung durchdringt. Beide zergliedern die Texte der altteſtamentlichen Geſchichtsbücher und leiten ihre Teile aus verſchiedenen Quellen ab, ſind alſo nicht grundſätzliche Gegner der kritiſchen Methode. Gerade ſo dilettantiſch wie l'hypothèse unitaire des gelehrten Juden J. Halévy (vgl. Theol. Tijdschr. 1888, S. 16) finde ich Renans Meinung, daß die Perſon des Moſes mythiſch ſein könne. Ich will daher jetzt noch bei den Mitteilungen über Joſ. 10 Renan neben Stade und Kittel erwähnen, um mich dann in der Hauptſache auf die beiden deutſchen Werke zu beſchränken.

Als Beleg dafür, daß allen drei Verfaſſern der Vorwurf nicht erſpart werden kann, zuweilen eine längſt richtig erklärte Bibelſtelle wieder falſch verſtanden zu haben, erwähne ich die berühmte Stelle Joſ. 10, 12—15. Der dichteriſche Gebetsanruf des Joſua wendet ſich natürlich, obgleich Sonne und Mond unmittelbar angeredet werden, an Jahve als den Herrn des Himmels ſelber und beſteht aus den ſechs letzten Worten von Vers 12. Aus dem Buche des Rechtſchaffenen ſtammt aber ebenſo deutlich der vor der Citationsformel ſtehende dichteriſche Anfang von V. 13. So iſt im zweiten Bande von Bunſens Bibelwerk richtig überſetzt, und ich habe in dieſer Zeitſchrift 1863, S. 806 auf das z. B. von Fay und Dillmann richtig anerkannte Mißverſtändnis der dichteriſchen Worte durch die proſaiſchen Erzähler in der Hoffnung hingewieſen, daß die irrigen Deutungen Hengſtenbergs und der Gemeindeorthodoxie endlich ſchwinden würden. Leider ſind nun zu den alten Irrtümern noch neue hinzugekommen! Renan (S. 242 f.) beſchränkt die Citation auf die ſechs Schlußworte von V. 12 und deutet in der Weiſe

des vulgären Rationalismus, um das Mißverſtändnis des chant populaire zu heben: Soleil reste immobile à Gabaon etc. [1]). Ebenſo irrig findet Stade (S. 49 f.) das Citat in V. 13b, auch noch im zweiten Druck:

„Da ſtand die Sonne inmitten des Himmels,
Nicht eilte ſie zu gehen (?) einen ganzen Tag."

Den Zweifel an der Beziehung der Worte auf Joſua hat Stade infolge der Gegenbemerkungen Buddes (Stades Zeitſchr. 1887, S. 93—166, beſonders S. 146, Anm. 3) mittlerweile wohl ſelbſt aufgegeben; dieſer unbegründete Zweifel ſcheint aber in Renans Worten: „On mit les deux vers dans la bouche de Josué" ſchon wiederzuklingen. Im zweiten Druck fügt Stade zu „Buch des Redlichen" den aus 3 Kön. 8, 53 LXX geſchöpften Namen „Buch der Lieder" hinzu, während Kittel (Seite 83, Anm. 1) dies dritte Citat mit Dillmann für unſicher hält. Angeſichts der häufigen Willkür und Unzuverläſſigkeit der LXX [2]), welche in Joſ. 10 den V. 15 ebenſo gut wegläßt als die Citationsformel von V. 13, welche auch z. B. den Jerobeam in dem phantaſtiſchen Zuſatz 1 Kön. 12, 24 mit Hunderten von Wagen ausrüſtet, würde ich allerdings in einem für das gebildete Publikum beſtimmten Buche die Vermutung Wellhauſens u. a. über den urſprünglichen Text von 1 Kön. 8, 13 lieber als bloße Hypotheſe mitgeteilt ſehen. Der Vorſicht Kittels in dieſem Punkte entſpricht die große Kühnheit wenig, mit welcher dieſer Gelehrte (S. 273 ff.) die Verſe Joſ. 12, 12—14 behandelt, indem er von V. 12 die Worte „am Tage, da Jahve den Emoriter dahingab vor Israel" und außerdem V. 13b und V. 14 als erläuternde Zuſätze von D2 betrachtet. Die dichteriſchen Worte aus „dem Buch des Braven" giebt Kittel richtig wieder, meint aber, der in der Sprache des Deuteronomikers (D oder D1) ſchreibende Überarbeiter der alten Quelle E,

1) Le verbe damam veut dire „se taire, être frappé de stupeur, rester immobile d'étonnement". Le malentendu est créé, au v. 13, par la substitution de amad, qui veut dire matériellement „s'arrêter".

2) Man ſollte doch allgemein den Namen LXX als Einzahl gebrauchen; vgl. den engliſchen Zeitungsnamen der „Times".

welcher wir das Citat aus der Liederſammlung verdanken ſollen, unterſcheide ſich in der Art der Darſtellung von E ſo, daß Joſua nach E die dichteriſchen Worte keineswegs als Gebet während der Schlacht ſelbſt geſprochen habe, wie D² die Sache darſtelle, ſondern als ein nach der Schlacht zum Preis Jahves geſungenes Lied. Das erinnert doch ſtark an Renans (S. 341) Entdeckung, daß Jephthahs Tochter von ihrem Vater vor ſeinem Kriegszuge geopfert worden ſei. Die Überſetzung: „Damals redete (= ſang) Joſua inbetreff (= zum Preis) Jahves und ſprach vor den Augen Israels: Sonne, zu Gib'ôn, halte ſtill. . . . Ajjalôn" ſcheitert ſchon an der erklärenden Randnote oder dem Zuſatze: „scil. So hieß es damals, oder: ſo gebot Jahve." Kittel behauptet grundlos von V. 12: „Würde es ſich um eine Anrede an Jahve handeln, ſo könnten die Verba (? דום iſt doch nur ein Verbum) nicht im Imperativ, ſondern müßten in dritter Perſon ſtehen." Übrigens ſoll trotz des litterariſchen Unterſchiedes zwiſchen D² (bei Dillmann D) und E auch in E die Verlängerung des Tages ſich thatſächlich auf Joſuas Gebet hin vollzogen haben, und Kittel beſtreitet trotz Dillmanns Warnung vor Künſtlichkeiten die richtige Anſicht dieſes und der meiſten Gelehrten, daß die Auffaſſung der Liedworte durch den Referenten eine irrige iſt, mit der vergeblichen Behauptung, der Überarbeiter habe das ſchon im Liede ausgedrückte Stilleſtehen (= wunderſames Langewähren des Tages) „in verſtändige Proſa umgeſetzt"!

Bleiben wir noch eine Zeit lang bei den Mängeln und Vorzügen von Kittels Arbeit ſtehen, damit ich dann noch etwas Raum zur Beſprechung des Buches von Stade behalte. Die Geſamtdifferenz beider läßt ſich vielleicht auf die Formel bringen, daß Stade nirgends „gerettete Geſchichte" (vgl. Delitzſch, Neuer Kommentar über die Geneſis, S. 248) geben will und eine ſkeptiſche Stellung zur bibliſchen Tradition häufig auch dem echten Überlieferungsgut gegenüber ſich als wiſſenſchaftliche Vorſicht (vgl. S. 560) anrechnet, während Kittel in ſeinem nicht minder redlichen Bemühen, der Wahrheit nahezukommen und der ſtrengkritiſchen Methode nichts zu vergeben, trotz ſeiner litterarkritiſchen Verſehen doch in der geſchichtlichen Würdigung der altteſtamentlichen

Tradition, namentlich in der religionsgeschichtlichen Verwertung der Quellen eine größere Vorsicht und Umsicht beweist und damit eine mehr konservative Haltung einnimmt. Mir persönlich ist die Stellung Kittels die sympathischere; das soll mich aber gegen seine Mängel nicht blind machen. Wie dankenswert die Erörterungen über die Quellenkunde auch sind, so fürchte ich doch, daß ein mit der hexateuchischen Kritik noch unbekannter Leser manches nur schwer verstehen wird. Hätte Kittel den lichtvollen Aufsatz Kuenens (Theol. Tijdschrift 1888, 1. Heft) über den gegenwärtigen Stand der hexateuchischen Studien noch benutzen können [1]), so würde er vielleicht eine klare Formel seiner Genealogie des Hexateuchs gegeben haben. Jetzt liest man S. 47 das Zeichen R^d, erfährt aber erst S. 59, daß Kittel darunter einen in der Weise und Sprache von D arbeitenden Redaktor versteht; ebenso wird R^h (S. 60, Z. 4) erst S. 68 (vgl. S. 149) erklärt. Übrigens bedeutet R^d bei Kittel (vgl. S. 68) etwas ganz anderes als bei Dillmann, der schwerlich mit der von Kittel vorgenommenen Modifikation seines Systems zufrieden sein wird. Dillmann nämlich nimmt drei Hauptredaktoren an, außer der nach 536 v. Chr. von babylonischen Schriftgelehrten durch Einarbeitung einer Sinaitischen Gesetzsammlung (S) vollzogenen Schlußredaktion des Hexateuchs noch zwei ältere Redaktoren, einen deuteronomischen Redaktor (R^d), der im Exil das durch Josia eingeführte Gesetzbuch (D) mit dem Werke des vorexilischen Redaktors verschmolz, und als ältesten den zuletzt genannten, der um 600 v. Chr. die drei gesondert vorhandenen Werke B, A, C (Kittel nach Kuenen und der vorherrschenden Bezeichnungsweise: E, P^2, J) in der Weise zu einem Ganzen vereinigt habe, daß er die mit Gen. 1 beginnende Priesterschrift zugrunde legte und die Schriften des ephraimitischen Elohisten und des Jahvisten mit ihr zusammenarbeitete. Kittel dagegen nimmt nur zwei Hauptredaktionen an, wenn ich ihn richtig verstehe, läßt

1) Übrigens hat Kittel seine Arbeit durch die fleißige Benutzung der Schriften Kuenens auch für diejenigen Leser wertvoll gemacht, die des Holländischen nicht mächtig sind. Wer heutzutage etwas tiefer in die alttestamentlichen Studien eindringen will, muß freilich schon um Kuenens willen das Holländische selber lesen lernen.

bei der erſten das Prieſterbuch aus dem Spiele, da R^d kurz vor oder im Exil die Aufgabe gehabt habe, „J und E zu vereinigen und mit D und bezw. D^s zu verknüpfen“, und ſetzt (S. 119) die Thätigkeit des Schlußredaktors des Hexateuchs (R^h) in die nachexiliſche Zeit, ſo daß erſt in dieſer die Einarbeitung und Verwendung von P als Grundſchrift erfolgte.

Trotzdem hält Kittel — und das iſt der ſchwerſte Vorwurf, welchen ich ihm als Hiſtoriker machen muß — an einer ganz unmög-Altersbeſtimmung für das Prieſterbuch feſt, deſſen Kern oder P^s im 8. Jahrhundert [1]) vor Hiskia als ein „internes prieſterliches Programm“, in welches Jeremia und die übrigen Propheten unerhörterweiſe (S. 93) „keinen Einblick beſaßen“, abgefaßt ſein ſoll. Als ein Zeichen von Kittels natürlich unbewußter Befangenheit erſcheint mir auch die Erklärung (S. 96): „Von der nachexiliſchen Abfaſſung von P habe ich mich bis jetzt nicht überzeugen können“; das iſt denen gegenüber, die z. B. mit Stade (S. 62) und mir die Grundſchrift ins babyloniſche Exil ſetzen, eine nicht unwichtige Verſchiebung des Streitpunktes, und noch gegenſtandsloſer wird die kaum von Kuenen ernſtlich behauptete Abfaſſung von P^s im 5. Jahrhundert z. B. S. 95 beſtritten. Vieles hat Kittel in überzeugender Weiſe gegen die nachexiliſche Zeit ausgeführt: gegen

---

1) Unter der Vorausſetzung, daß Kittel gleich Dillmann (Numeri, S. 666) nach „der verbeſſerten Zeitrechnung“ die Reichsſpaltung einige Jahrzehnte ſpäter anſetzt, als die gewöhnliche Rechnung thut, teile ich mit, daß nach Kittel E 900—850 v. Chr. ſchrieb, J 830—800, P^s etwa ein halbes Jahrhundert ſpäter (umgekehrt läßt Dillmann P^s etwa 50 Jahre vor J ſchreiben, nämlich ± 800 v. Chr.), D unter Manaſſe. Dillmanns Hypotheſe, daß D ſein Geſetzbuch mit einer großen hiſtoriſchen Einleitung verſehen habe, wird anerkannt, dagegen S. 60 ff. wenigſtens die hiſtoriſche Ausleitung auf D^s als einen vorexiliſchen Deuteronomiſten zurückgeführt. Mit Recht folgt Kittel in der Zuweiſung von Deut. 5—11 Dillmann und Kuenen gegen Wellhauſen und Stade, mit Unrecht aber m. E. in der Meinung, die ſogar S. 50 als eine „anerkannte“ bezeichnet wird, daß Deut. 27, 9. 10 und 31, 9—13 zu D gehöre. Ich kann auch dem Deuteronomiker die Ungeſchicklichkeit nicht zutrauen, daß er den Moſes ſein Konzept ſollte haben ableſen laſſen und betrachte die Verſe Deut. 17, 18. 19 und 28, 58—62 als Einſchiebſel in D. Kittel will von E^s (S. 180, Anm. 5) nichts wiſſen; zu J^s vgl. S. 133 f.

die exiliſche, alſo nicht-vorexiliſche Datierung von P^2 hat er nach meiner feſten Überzeugung auch nicht einen einzigen triftigen Grund vorzubringen vermocht, worauf ich natürlich hier nicht ausführlich eingehen kann. „Da man (das ſind die Worte eines hochverdienten Gelehrten), zumal im Altertum, Geſetze nicht macht, wenn nicht das praktiſche Bedürfnis ſie erheiſcht", ſo hätte desſelben Gelehrten (Dillmann, Numeri S. 611 und 667) Geſtändnis: „Die Zeit für ſolche prieſterliche Ordnungen war unter dem Königtum noch nicht gekommen" Kittel wohl ſtutzig machen können. Die Behauptung, daß P^2 den vorexiliſchen Propheten mißfällig geweſen wäre, und daß ſie alſo dies prieſterliche Programm bekämpft hätten [1]), wird mit Recht nicht gewagt (vgl. S. 93), wohl aber die völlig unerweisliche Behauptung (S. 92), das Prieſterprogramm habe jahrhundertelang um ſeine Anerkennung „ringen" (mit wem?) müſſen. Dagegen begreife ich's gut, daß Kittel von Dillmanns ſchwer faßbarer Geſetzſammlung S, an welcher viele Jahrhunderte in Paläſtina und Babylonien gearbeitet haben ſollen, lieber abſieht, um nach dem Vorgang Kuenens durch P^1 und P^3 auf vor und nach P^2 verfaßte Geſetze hinzuweiſen. Wir finden S. 119 als Altersbeſtimmung für P^1 (— d. h. für die Grundlage des Heiligkeitsgeſetzes [S. 114, Anm. 2] und des P^2) — die Zeit nach Salomo im 10. und 9. Jahrhundert, als Altersbeſtimmung für P^3 die lange Zeit von Hizqia bis Jeremja angegeben, ſo daß, gewiß zur Befriedigung glaubenseifriger Dilettanten, das Ergebnis lautet: „Das fertige Geſetzbuch wird ins Exil mitgenommen." Unmittelbar darauf (S. 119) folgt jedoch die unbeſtimmte Angabe, R^h habe „noch manche Zuſätze teils gemacht, teils aus P naheſtehenden Quellen aufgenommen. Einzelnes wurde noch ſpäter zugefügt." Es wird gewiß nicht an konſervativen

1) Für Jer. 7, 22 ff. (S. 117) verweiſe ich auf die gute Bemerkung Ryſſels (Gött. gel. Anz. 1883, S. 691), daß hier ein relativer Gegenſatz als ein abſoluter dargeſtellt wird, vgl. Hoſ. 6, 6. Was aber das vorexiliſche Stillleben von P^2 betrifft, ſo iſt die bekannte Verwechſelung der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit, welche Ziel und Maßſtab aller wahren Geſchichtsforſchung iſt, mit der abſtrakten und darum unwiderleglichen bloßen Möglichkeit oft genug (vgl. Wellhauſen, Proleg. 1883, S. 51) gerügt worden.

Leſern fehlen, welche dieſe ſchlimme [1]) Angabe überſehen und auch die ſonſtigen antiorthodoxen Ausführungen Kittels, z. B. die richtige Erklärung (S. 215), daß die prächtige Stiftshütte von P [2] ein ungeſchichtlicher Reflex des ſalomoniſchen Tempels iſt, mit dem Mantel der Liebe bedecken, um ſich nur des vor dem Exil fertiggewordenen Geſetzbuches zu getröſten. Mir ſcheint, daß der Beifall dieſer Leute zu teuer erkauft iſt durch die falſche Zeitbeſtimmung des Prieſterbuches. Es iſt ein ſehr großer Irrtum, daß die weſentliche Zuſtimmung zu Wellhauſens litterarkritiſcher Anſchauung Hand in Hand gehen müſſe mit ſeinen Anſichten über die Entwickelung der Religion Israels. Ich fürchte ernſtlich, daß ein großer Teil der wiſſenſchaftlich gerichteten Leſer durch die erwähnte unhaltbare litterarkritiſche Stellungnahme des württembergiſchen Gelehrten an voller Würdigung ſeiner bei andern Problemen geltend gemachten wirklich hiſtoriſchen Gründe verhindert werden wird, daß alſo die wichtigen und vortrefflichen rein hiſtoriſchen Erwägungen Kittels über viele Fragen der politiſchen und der religiöſen Geſchichte Israels leider nicht den Erfolg haben, welchen ich denſelben von ganzem Herzen wünſchen muß. Ich ſage hier wohl genug, wenn ich meine volle Übereinſtimmung mit dem erkläre, was Kittel über die Stiftung der altteſtamentlichen Religion durch Moſes (S. 216 ff.) und namentlich über den Dekalog (S. 221) ebenſo ſchön als wahr ausgeführt hat, und ich brauche das ſchon gegen Wellhauſen in der Anzeige ſeiner Prolegomena Bemerkte (v. Sybels Hiſtor. Zeitſchrift, N. F. Bd. XVIII, S. 269 ff.) nicht zu wiederholen.

Anſtatt weiterer Lobſprüche, welche ich ſehr häufen könnte, iſt

---

1) Übrigens geſteht auch Stade (S. 63), daß in der nacheriliſchen Zeit zur Grundſchrift allerhand Erweiterungen hinzukamen, deren Unterſuchung noch nicht zu abſchließenden Reſultaten gelangt ſei. Im zweiten Druck hat Stade allenthalben „Grundſchrift“ durch „Prieſtercodex“ (vgl. Bleek[4] 178) erſetzt, und der Ausdruck (S. 62) „Grundſchrift oder Prieſtercodex“ iſt allerdings unpaſſend; ich nehme aber keinen Anſtand, dem Kerne von P (Wellhauſens Q, Kuenens P[2]) den Namen der Grundſchrift zu belaſſen, weil der Schlußredaktor, den jetzt auch Stade nicht für Esra hält, wirklich dieſe Schrift zugrunde gelegt hat.

es für Kittel vielleicht nützlicher, wenn ich noch einige Bedenken ausspreche. Es ist nicht richtig, daß (S. 37) Ewald die Ergänzungshypothese anerkannt, und daß erst Hupfeld sie überwunden habe. Noch weniger ist das große Verdienst Colensos, das auf dem historischen, nicht auf dem litterarischen Gebiete liegt, gebührend gewürdigt (S. 39), vgl. Bleek[4] 154 f.; ich bezweifle danach, daß Kittel (S. 215) die Zahl der mit Moses ausziehenden kriegstüchtigen Israeliten mit Recht „erheblich höher" als 40 000 Mann schätzt. Die Kühnheit, mit welcher Buddes scharfsinnige Abhandlung „Richter und Josua" (Stades Zeitschrift, 1887) von Kittel, der danach auch Richt. 1, 22 „Bei ihnen war Josua" lesen will, historisch verwendet wird, namentlich die Meinung, das Land sei schon vor der Eroberung an die einzelnen Stämme verteilt worden (S. 245), erregt mir die größten Bedenken. Gewiß wiegen die „Trümmerstücke" von J. schwerer als die von P, und mit Recht zählt Kittel S. 238 P unter die späteren Berichte, welche „mit dem älteren Überlieferungsstoff arbeiten und denselben unter ihren eigentümlichen moralischen und theokratischen Gesichtspunkten verarbeiten". Muß man aber, wie Kittel Stade gegenüber mit Recht thut, die Einnahme Kanaans als eine überwiegend durch kriegerische Eroberung geschehene ansehen, so halte ich es trotz der Mangelhaftigkeit der sehr verwirrten Tradition mit M. Duncker (Gesch. des Altertums[5] I 427. 436) für sicher, daß scharf unterschieden werden muß zwischen der anfänglichen Eroberung des Landes im Großen, welche sich durch mehrere von den unter Josua vereinigten Stämmen gewonnene Siege vollzog, und zwischen den späteren Bemühungen der einzelnen Stämme, das ihnen zugefallene besondere Gebiet sich völliger zu eigen zu machen. Gewiß unabsichtlich erweckt Kittel S. 111 Anm. 5 den falschen Schein, daß Reuß mit ihm für die unhaltbare Deutung von Deut. 18, 6 eintrete. An den Besuch, welchen die Landleviten „für ein paar Tage" der Hauptstadt machen sollten, ist ebenso wenig zu denken, als daran (S. 154), daß „die Kanaaniter nachträglich die von Abraham, Isaak und Jakob gegründeten Heiligtümer ihrerseits adoptiert hätten."

Wenn Kittel (S. 210 f.) die mosaische Abfassung des Berichts über den Kampf mit den Amalekitern für „durchaus möglich" hält,

ſo kann ich zwar das Ex. 17, 14 als ein Werk des Moſes erwähnte Schreiben nicht wahrſcheinlich finden. Darin aber ſtimme ich bei, daß nur hiſtoriſche Zweifelſucht die Wahrſcheinlichkeit der Thatſache anfechten kann, daß Moſes ſchreiben konnte und auch geſchrieben hat. Es wäre nicht unnütz geweſen, wenn Kittel mit Benutzung von Stellen wie Gen. 14. Num. 13, 22. Richt. 8, 14. 2 Sam. 11, 15 über das Alter und den mutmaßlichen Umfang des Schriftgebrauchs einmal zuſammen mit der Charakteriſtik der älteſten Litteratur gehandelt hätte. Während Renan (S. 181 Anmerk. 3) den Schriftgebrauch in Israel erſt 3 bis 4 Jahrhunderte nach Moſes (vgl. auch Renan, S. 374 f.) anſetzt, zweifle ich nicht, daß ſchon zu Gideons Zeit die Anwendung der Schrift „nichts ganz Seltenes“ geweſen ſein kann. Bei einer ſolchen zuſammenhängenden Betrachtung hätte ſich auch Gelegenheit zum Hinweis auf die Schrift der Silbertafel mit dem Bündnis zwiſchen den Hethitern und Ramſes II. gefunden, deren Überſetzung A. H. Sayce (Alte Denkmäler im Lichte neuer Forſchungen, S. 210 ff.; vgl. auch S. 112 ff.) im Jahre 1886 nach Brugſch (Geſch. Ägyptens unter den Pharaonen. Leipzig 1877, S. 518 ff.) gewiß vielen Leſern zu Dank wieder hat abdrucken laſſen. Aus dem von Kittel gut beſtrittenen (vgl. auch Dillmann Numeri S. 644) verhängnisvollen Irrtum, daß die israelitiſche Litteratur erſt um das Jahr 800 v. Chr. begonnen habe, erklärt ſich zu einem guten Teile die weitverbreitete Unterſchätzung des hiſtoriſchen Gehalts der altteſtamentlichen Überlieferung.

Darf man Kittel dieſe Unterſchätzung nicht zum Vorwurf machen, ſo teilt er doch — und das mag den Übergang zu Stade bilden — mit dieſem eine gewiſſe Überſchätzung der litterariſchen Kritik, mag ſich das auch in beiden Büchern in verſchiedener Weiſe äußern. Ich meine die oft zu große Sicherheit in der Quellenſcheidung und die zu ſtarke Beeinträchtigung, welche ihnen die Glaubwürdigkeit eines altteſtamentlichen Schriftſtellers mitunter durch das ſpätere Datum ſeiner eigenen Zeit zu erleiden ſcheint. Was Kittel zu Joſ. 13 ff. (S. 279 Anm. 7) ſagt: „Über die Quellenſcheidung iſt noch keine Einheit erzielt“, wobei er auf die Schriften von Wellhauſen, Kuenen und Dill-

mann verweist, das gilt noch von sehr vielen anderen Stellen, auch solchen, wo eine ausdrückliche Bemerkung darüber fehlt. Indes findet Kittel häufiger eine Frage noch nicht spruchreif als der Gießener Kollege, dem ich die größere Sicherheit seines Auftretens darum nicht übel deuten kann, weil er sich schon seit längerer Zeit berufsmäßig mit einer über das Durchschnittsmaß entschieden hervorragenden Kraft und Gelehrsamkeit der alttestamentlichen Wissenschaft widmet. Die Anführung von Beispielen ist überflüssig, da sich's wohl von selbst versteht, daß jeder Fachmann ohne Schwierigkeit Fälle beibringen kann, wo er der Analyse weder des einen, noch des andern beizupflichten vermag. Was Stade im ganzen durch größere Selbständigkeit voraus hat, ersetzt Kittel nicht selten durch größere Besonnenheit. Jedenfalls hat der letztere den doppelten Vorteil, daß er in §§ 12—14. 20—22 nicht nur so ausführliche Analysen gegeben hat, wie sie in keinem andern Geschichtswerk anzutreffen sind, und zwar sehr häufig mit Anführung der Gründe oder mit Hinweis auf die Gewährsmänner und auf die abweichende Analyse der Gegner, sondern auch des Hebräischen insoweit kundige Leser voraussetzt, daß diese einigermaßen zu eigener Nachprüfung des Mitgeteilten imstande sein müssen; für andere Leser, denke ich, würden die betreffenden Paragraphen zum Teil geradezu ungenießbar und unverständlich sein. Stade aber, der für das große gebildete Publikum schreibt, wenn auch gewiß die Theologen seine sorgfältigsten Leser sein werden, kann nicht so viel für die Begründung seiner Analysen thun und beschränkt sich mehr auf das Hinstellen seiner eigenen Ansicht, ist also in höherem Grade der Gefahr ausgesetzt, daß skeptisch gerichtete Leser auf den Verfasser anwenden, was er selbst (S. 85) nicht ohne Grund [1]) von der Psalmenkritik eines Ewald und Hitzig urteilt.

Noch wichtiger ist der andere Punkt, daß beide Gelehrte, was mich besonders bei Kittel wundert, die Glaubwürdigkeit zu sehr von dem Alter der Abfassung abhängig denken.

---

1) Stade „hält jene Sicherheit der kritischen Methode für eine Chimäre und glaubt, daß jene Gelehrten in einer Selbsttäuschung über die Verläßlichkeit ihrer Resultate befangen waren".

Davon will ich jetzt nicht ſprechen, daß nicht einmal die Kanoniſation den beſonders hoch geſchätzten Pentateuch vor allen ſpäteren Änderungen hat ſchützen können; vgl. Kittel S. 149, Anm. 4 zu Gen. 47, 5. 6, wo nach Wellhauſen auch Dillmann, Kuenen und Delitzſch in LXX den urſprünglichen Text, im MT einen zurechtgemachten erblicken, oder vgl. meine „Chronologie" S. 98 über die Zahlen von Gen. 5 und 11, wonach man ja in der Weiſe Carlſtadts (Bleek³ 184) die Theſe, daß um die Zeit Chriſti der Pentateuch noch nicht „fertig" geweſen ſei, verteidigen könnte. Bekanntlich läßt ſich alle Kritik, die höhere wie die niedere, ſo betreiben, daß der Gegenſtand der Kritik durch ſie ſelber aufgehoben wird, mithin geſagt werden muß, was Stade² 44 von dem wohl allzu ſcharf als „litterariſche Kurioſität" bezeichneten Überblick L. v. Rankes über die israelitiſche Geſchichte urteilt: „Die Spekulationen haben mit dem wirklichen Geſchichtsverlauf nur eine verzweifelt geringe Ähnlichkeit, und in der Hauptſache ſchießen ſie ins Blaue." Unterlaſſen wir es aber, die nicht ins Gewicht fallenden Spuren ſpäterer Überarbeitungen zu Redaktionen aufzubauſchen und ſetzen den letzten Verfaſſer oder den Schlußredaktor in die Zeit, bevor Eſra den Pentateuch in Jeruſalem feierlich zum Kanon ſeines Volkes erhob, ſo frage ich mich vergeblich, was für ein Intereſſe gerade konſervative Forſcher daran haben ſollten, dem Alter der Grundſchrift eine Reihe von Generationen zuzulegen. Mit Recht führt Kittel die Gotteserkenntnis des Moſes auf die an die patriarchaliſche Religion anknüpfende göttliche Offenbarung zurück, die Weiſung oder Lehre der Propheten auf die fortgeſetzte Offenbarung und zweifelt nicht an der moſaiſchen Abfaſſung der Urform des Dekalogs, die wir nur durch Vermutung ermitteln können. Dieſer Überzeugung von der hohen religiöſen Bedeutung des Moſes und ſeines Dekalogs, ohne welche uns die ganze Entwickelung der Geſchichte und Religion Israels unverſtändlich werden müßte, geſchieht wahrlich kein Abbruch durch die offen vorliegende Thatſache, daß wir den litterariſchen Prozeß nicht mehr nachweiſen können, durch welchen der Dekalog zu den beiden Formen gelangt iſt, in denen wir ihn heute beſitzen. Die Grundſchrift verarbeitet, wie oben geſagt iſt, den älteren Überlieferungsſtoff unter

ihren eigentümlichen Gesichtspunkten, und auch für Kittels P² liegt die mosaische Zeit um viele Jahrhunderte zurück, so daß diesem großen Zeitabstand gegenüber auf die streitige chronologische Fixierung der Grundschrift historisch viel weniger ankommt, als auf die Frage, ob wir ihrem Verfasser den Besitz alter Überlieferung überhaupt zutrauen dürfen. Da ich diese Frage mit Kittel, Kautzsch u. a. bejahen muß, so verschlägt mir's, nachdem Dillmann von Ewalds Fixierung schon fast ein paar Jahrhunderte nachgelassen hat, sehr wenig, daß ich durch historische und litterarische Erwägungen genötigt bin, mit Wellhausen, Kautzsch und vielen anderen Gelehrten, die den verschiedensten theologischen Richtungen angehören, nun noch ein paar Jahrhunderte weiter, bis ins Exil herabzugehen.

Natürlich leugnen Stade und Kittel im allgemeinen nicht, daß eine jüngere Schrift über ältere, ja über recht alte Dinge in manchen Stücken zuverlässig erfunden werden kann, wenn man ihren eigentümlichen Gesichtspunkten gebührend Rechnung trägt. Zu meiner Freude finde ich bei Stade ²63 den falschen Satz, daß die Grundschrift keine Quelle für die vorexilische Zeit sei, nunmehr gestrichen; ebendort lesen wir den wesentlich neuen Zusatz: „Der Priestercodex enthält ein älteres Gesetzbuch, gleichfalls erst im Exil entstanden, welches jedoch das vorexilische Herkommen beim Culte im Tempel codifiziert, und aus welchem außer Lev. 17—26, welche man gewöhnlich daraus herleitet, noch viele andere Stücke in Lev. und Num. stammen." Obgleich der zweite Halbband noch nicht erschienen ist, betrachte ich es als sicher, daß Kittel über die verhältnismäßige Glaubwürdigkeit des biblischen Chronisten geradeso urteilt, wie ich mit Ewald, Dillmann u. a. darüber urteilen muß. Stade giebt auch ²81. 83. 85 die irrige Seitenüberschrift: „Die Chronik keine Quelle", obgleich er ganz richtig (S. 83) das Verwerfungsurteil dahin einschränkt, daß alle Nachrichten der Chronik als unglaubwürdig zu beanstanden sind, welche nicht durch besondere Gründe gerechtfertigt werden oder doch der nach den älteren Geschichtsbüchern vorauszusetzenden ältesten Tradition entsprechen. Wie stark aber Stade die Abhängigkeit der Glaubwürdigkeit vom Alter des Schriftstellers überschätzt, und wie unfaßbar die ihm doch logisch klar vor Augen stehende Möglichkeit einer nur für uns nicht mehr

nachweisbaren litterariſchen Vermittelung dieſem Gelehrten erſcheint, zeigt ſeine bündige Behauptung, ein ſolches Zurückgreifen auf für uns verloren gegangene Quellenſchriften ſei ein vergeblicher Verſuch apologetiſcher Verdunkelung der Sachlage, denn unglaubwürdig bleibe die allein vom Chroniſten gebrachte Nachricht ja doch, wenn man auch die Verantwortlichkeit für dieſelbe auf ältere Gewährsmänner zurückwälze. Fragt man erſtaunt, woher denn Stade dies wiſſe, ſo lautet die kühne Antwort: „Hat der Chroniſt die Umbildung der alten Überlieferung nicht vorgenommen, dann ein geiſtesverwandter Vorgänger und dann dieſer ohne andere ſchriftliche Nachrichten zu beſitzen außer denen, welche auch uns noch in den älteren Büchern des Kanons erhalten ſind.“ Stade weiß ganz genau: „Was von alten Nachrichten noch vorhanden war, ging ſicher, ſoweit es nicht wie die Stammbäume Judas für die täglichen Intereſſen der einzelnen von Wichtigkeit war, ſehr ſchnell zu Grunde.“ Natürlich muß Stade demnach das Vorhandenſein eines Kernes guter hiſtoriſcher Überlieferung in 2 Chron. 33, 11—13 rundweg (S. 639 f.) leugnen. Ich finde die Überſetzung von V. 12: „Und als es ihm (Manaſſe) dort ſchlecht ging, ſo ſtreichelte er das Antlitz Jahwes“ weder richtig noch würdig, und ich bedaure, daß Stade, anſtatt Ausführungen zu geben, welche wenigſtens kein Zerrbild [1]) von der Anſicht der „Kritiker“ darbieten, ohne alle Rückſicht auf Schrader KAT² 366—372 ſchreiben und die wirkliche Sachlage in faſt unglaublicher Weiſe verdunkeln konnte. Übrigens hat M. Duncker (⁵II 376), der doch wohl etwas von hiſtoriſcher Kritik verſtand, an der Wegführung des Manaſſe keinen Anſtoß genommen.

Was von dem ein paar Jahrhunderte vor dem Chroniſten lebenden Verfaſſer der Grundſchrift gilt, daß er uns nicht mehr zugängliche Mittel der Überlieferung benutzen konnte, das gilt auch und zum Teil in viel höherem Grade von allen bibliſchen Geſchichts-

1) Zedekia's Reiſe nach Babel im 4. Jahre ſeiner Regierung (Jer. 51, 59), welche wohl durch den tiefen und von Empörung abſchreckenden Eindruck von Hananja's Tod (Jer. 28, 17), ſowie durch den Wunſch, beim Großkönig als treuer Vaſall zu gelten, veranlaßt wurde, läßt ſich mit der erzwungenen Reiſe des Manaſſe auch darum vergleichen, weil in beiden Fällen von wirklicher Bekehrung des judäiſchen Königs keine Rede ſein kann.

erzählern, die nach dem bekannten Ausdrucke Ewalds (Bleek³ 232) nicht zu den „excerpierenden Historikern des Orients“ gehören. Den P² verfassenden Priester kann ich mir nur als einen in seiner Art gelehrten Mann denken, der geistig so wenig unbedeutend war, wie Ezechiel und Deuterojesaja. Da er kein so schwacher Schriftsteller war, wie der wesentlich excerpierende Chronist, so handhabt er auch in der Benutzung älteren Materials seine eigene Sprache. Die Unterscheidung zwischen den selbständig schreibenden Verfassern, welche der Sprache so mächtig sind und ihren Stoff derartig durchdrungen haben, daß in ihrer Schreibart die Spuren der benutzten schriftlichen Quellen so gut wie ganz verwischt sind, und zwischen den excerpierenden Redaktoren halte ich für außerordentlich wichtig; sie wird nur zu oft vermißt. Nicht nur der Umstand, daß man, wie schon D² beweist, eine Stilart erlernen kann (vgl. Deutsche Litteraturzeitung 1887, Kol. 1547), sollte die Litterarkritik vorsichtig machen, sondern auch die keineswegs rein mechanische Verfahrungsweise der Redaktoren, die doch eine untergeordnete Art von Verfassern darstellen. Eine reinliche Quellenscheidung ist, wie das Dillmann (z. B. Numeri, S. 633) auch anerkennt, oft genug ganz unmöglich. Wenn ich sehe, daß W. Böhme in Stades Zeitschrift (1887, S. 224—284) bei der Komposition des Buches Jona wenigstens fünf Schriftsteller beteiligt sein läßt, so fällt mir der angebliche Triumph der Griesbachschen, zu ihrer Zeit hochberühmten Hypothese ein (vgl. Holtzmanns Einleitung in das Neue Testament ²361), welche in Mark. 1, 32 durch den Schein einer Komposition aus Matth. 8, 16 und Luk. 4, 40 sich gründlichst täuschen ließ. Es verdient die allgemeinste Beachtung, was Kuenen (Th. Tijdschr. 1888, S. 28) kürzlich in einem bestimmten Falle gesagt hat: Men moet, om te durven verzekeren, dat, in een bepaald geval, J of welk ander geschrift ook ons moet zijn beward gebleven, in zijn oorspronkelijken vorm, eene mate van zelfvertrouwen bezitten, die mij meer verbazingwekkend dan benijdenswaardig schijnt. Muß ich beiden, Kittel und Stade, in Sachen der Quellenscheidung etwas weniger Selbstvertrauen wünschen, so ist's doch Stade allein, der zu sehr geneigt ist, weil ihm dies die Konsequenz der wissenschaft-

lichen [1]) Kritik zu erfordern ſcheint, ganze Erzählungsſtücke in Bauſch und Bogen für unhiſtoriſch zu erklären, wie das ja viele Kritiker mit dem ganzen vierten Evangelium thun. Wäre mir, daß ich ein deutliches Beiſpiel wähle, der über die Entſtehung des Königtums ſo ungeſchichtlich denkende Verfaſſer von 1 Sam. 10, 17—27, der auch die Kapitel 1 Sam. 8. 12 ſchrieb, wirklich ein von aller Überlieferung losgelöſter, frei dichtender Mann, dann könnte ich das Urteil Wellhauſens über Mizpa begreifen; er ſagt (Bleek⁴ 203): „Mizpa als gegebener (Richt. 20, 1) Zentralpunkt der Gemeinde iſt lediglich Subſtiſtut des noch nicht vorhandenen Jeruſalems, wie nach Jerem. 40, 6 ff. auch 1 Sam. 7, 5 ff. und 1 Makk. 3, 46 ff.“ Durch das Wahrnehmen unbewußter Umbildung des wirklichen Hergangs, welche wir auch bei ſonſt verhältnismäßig treu berichtenden bibliſchen Erzählern finden, kann ich mich aber nicht von der hiſtoriſchen Pflicht entbinden laſſen, die geſchichtliche Wahrſcheinlichkeit des überlieferten Stoffes bis ins einzelnſte hinein unbefangen zu prüfen, wie man aus einer Handſchrift mindern Wertes mit der nötigen Vorſicht noch ſehr ſchätzbare Lesarten aus dem einfachen Grunde gewinnt, daß auch in ſchlechter Überlieferung, eben weil ſie nicht von Anfang bis zu Ende falſch ſein kann, noch etwas Richtiges ſteckt. Darum ſage ich nicht mit Stade (S. 214): „Endlich erweckt die ſchwerſten Bedenken, daß als religiöſer Mittelpunkt des Volkes Mispa erſcheint. Das war es erſt nach der Zerſtörung Jeruſalems unter Gedalja“, bin vielmehr überzeugt, daß ſchon zu Samuels Zeit Verſammlungen von Älteſten der verſchiedenſten Stämme in dieſem hochgelegenen Städtchen Benjamins ſtattgefunden haben müſſen, namentlich auch aus dem wichtigen Stamm Juda, deſſen Entſtehung Stade viel zu ſpät anſetzt, wenn ich auch die Richtigkeit der Zahlen des Heerbannes in 1 Sam. 11, 8 nicht verbürgen will. Obgleich Renan ſich vielfach dem Bau luftiger

1) Wie glänzend iſt die Notiz eines ſpäten geringen Schriftſtellers über das Weltwunder zu Pergamum durch die Entdeckungen Humanns beſtätigt worden! Auch weiß alle Welt, wie trotz des Spottes zünftiger Philologen das Vertrauen Schliemanns auf die Zuverläſſigkeit der Überlieferung, mochte er vieles auch in naiver Weiſe irrig deuten, dieſen willensſtarken Forſcher zu den größten Erfolgen geführt hat.

Hypotheſen ergiebt, entfernt er ſich hinſichtlich der frühen Bedeutung Mizpas weniger weit von der geſchichtlichen Wirklichkeit, indem er vermutet (p. 374, vgl. 382), daß die alte politiſche Wichtigkeit des Städtchens Mizpa mit von Einfluß geweſen ſei auf die ſpätere élection providentielle des benachbarten Jeruſalem zur Reichshauptſtadt.

Aus dem bisher Beigebrachten geht zur Genüge hervor, daß ich in das hohe Lob Siegfrieds, der im theologiſchen Jahresbericht (6. Bd., S. 52) die von genaueſter ſachlicher Einzelforſchung geſättigte Darſtellung Stades rühmt, unmöglich einſtimmen kann, weil ich gerade in der Einzelforſchung vielfach zu anderen Ergebniſſen gelangt bin. Die große Bedeutung, welche auch ich dem Werke Stades willig zuerkenne, erfordert billig, daß der Schluß dieſer Anzeige ſich demſelben ausſchließlich widme. Dürfte ich ſo viele Bogen füllen, als ich noch Seiten zur Verfügung habe, ſo könnte ich auf die meiſten Differenzpunkte eingehen. Hier muß ich mich auf geringe Auswahl und wenige Bemerkungen beſchränken. Daß man ein Werk bedeutend und lehrreich finden kann, obgleich man in ſehr wichtigen Dingen die Anſicht des Verfaſſers mißbilligt, dafür bietet das Buch von Otto Gruppe (Die griechiſchen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientaliſchen Religionen. Erſter Band. Einleitung. Leipzig, 1887) einen klaſſiſchen Beleg. Für Gruppe beruht die Religion, welche er als Lehre auffaßt, einfach auf Denkfehlern; dennoch meine ich, daß ſein Buch von keinem wiſſenſchaftlichen Theologen unbeachtet bleiben darf. Vielleicht läßt ſich Stade durch dieſen ebenſo ſcharfſinnigen als gelehrten Philologen (Gruppe, S. 238—245) von dem üblen Einfluß wieder befreien, welchen die Schriften von Jul. Lippert, Herbert Spencer u. a. auf ihn ausgeübt haben. Viel ſchlimmer als die Verwechſelung (Stade, S. 404) der Färſe von Dt. 21, 6 mit der roten Kuh von Num. 19 iſt doch wohl die Vermutung, daß in dem Ritual, welches bei dem erſteren alten, wenn auch erſt durch den Deuteronomiker codifizierten Sühnebrauch beobachtet wurde, „ein verpupptes altes Manenopfer“ vorliege. Wenn Stade (S. 483) ſich des Nachweiſes rühmt, „daß die Jahwereligion in Israel nicht irgendeine polytheiſtiſche Religion, ſondern Geiſterglauben, Ahnen-

cult und Totemismus verdrängt hat", und nun an vielen Stellen Nachwirkungen ſolchen Aberglaubens der Naturreligionen im Alten Teſtament erblickt, z. B. in den Speiſegeſetzen, deren Auffaſſung durch „die herrſchenden theologiſchen Parteien" ſehr von oben herunter behandelt wird (S. 482), ſo halte ich das für Selbſttäuſchung faſt eben ſo ſchlimmer Art, als wenn Spencer meint: The rudimentary form of all religion is the propitiation of dead ancestors, oder wenn Lippert in ſeiner nicht ungeſchickt geſchriebenen ethnologiſchen Studie (Der Seelenkult in ſeinen Beziehungen zur althebräiſchen Religion. Berlin 1881) gezeigt zu haben wähnt, der Tempel ſei urſprünglich ein Heroengrab, die Götter aber die verehrten Ahnen [1]). Gruppe iſt Lippert m. E. in der Beherrſchung des philologiſchen Materials weit überlegen, und ſeine Erklärung, bei den Griechen könne das uralte Götteropfer unmöglich aus dem jungen Totenopfer entſtanden ſein, wendet ſich mittelbar auch gegen Stades Berufung auf die angeblich den Totenkult aufs deutlichſte verratenden altgriechiſchen Gebräuche. Ich bedauere, daß ein altteſtamentlicher Fachmann (Gruppe, S. 239 nennt Aug. Baur und O. Pfleiderer als Bekämpfer der animiſtiſchen und fetiſchiſtiſchen Theorie, dagegen Holſten als einen freiſinnigen Theologen, der die Religion mit dem Seelenkult beginnen laſſe) ſich auf ein ihm fremdes Gebiet begeben und dadurch den bei vielen Gebildeten nicht unbeliebten Träumereien (vgl. Zarncke, Lit. Cbl. 1887, Kol. 1619 f. über Lipperts Kulturgeſchichte der Menſchheit in ihrem organiſchen Aufbau) Vorſchub geleiſtet hat. Für die Leſer dieſer Zeitſchrift iſt die genannte Verirrung Stades (vgl. z. B. S. 395 Anm. 2; S. 405—409; S. 468 ff.; S. 477 Anm. 2; S. 479, auch ^{2}48 ꝛc. ꝛc.) inſofern ziemlich ungefährlich, als die meiſten mit A. Jülicher (Deutſche Litt. Ztg. 1885 Nr. 8) wahrſcheinlich Stades „religionsphiloſophiſche Bekenntniſſe unglücklich"

1) Gegen die dabei von Spencer und Lippert begangenen „Mißgriffe" verwahrt ſich Stade (S. 389, Anm. 4) ausdrücklich; er denkt nicht daran, den Jahvekult aus dem Ahnenkult abzuleiten. Vgl. S. 361: „Wie mit dem Übertritte der heidniſchen Deutſchen der heidniſche Glaube nicht erloſch — der lokale Heiligenkult iſt chriſtlich verkapptes altdeutſches Heidentum — ähnlich ging es auch in Israel."

finden werden; ich möchte aber wünschen, daß sich dadurch kein Theologe von dem Studium des trotz alledem verdienstvollen Werkes abschrecken lasse. Auch Ign. Goldziher gelüstete es nicht, in seiner Rezension (Litteraturblatt für Orientalische Philologie. Leipzig 1886, S. 19—28) des Buches von W. Robertson Smith (Kinship and Marriage in Early Arabia. Cambridge 1885; vgl. dazu die Bemerkungen de Lagardes in den Göttinger Nachrichten 1886, S. 262—272) auf die Theorie von W. R. Smith einzugehen, der die biblischen Speisegesetze aus altem Totemismus herleitet.

Ein Mitarbeiter am Onckenschen Sammelwerk hat schon entschiedenen Widerspruch gegen Stade oder vielmehr Ed. Meyer, den anderen Mitarbeiter, erhoben. Ich meine Fritz Hommel, der in seiner Geschichte Babyloniens und Assyriens (Berlin, 1885 ff.) z. B. S. 158 ff. 212 ff. 349. 363—373 über alttestamentliche Dinge handelt und besonders S. 262 ff. gegen Meyers „einseitige, fast persönlicher Antipathie (gegen die Semiten) gleichkommende Anschauungen" sich ausspricht. Obgleich ich Meyer, geschweige denn seinen Lehrer Stade, an gelehrter Kenntnis des Alten Testaments Hommel weit überlegen finde, so freue ich mich doch des vollauf berechtigten Widerspruchs gegen Meyers kolossale Übertreibung, daß dem Semiten ein ethisches Verhältnis zur Gottheit völlig fernliege. Wohin die Unterschätzung des sittlich-religiösen Moments in der Gotteserkenntnis des Moses, welche auch bei Stade zu beklagen ist, folgerichtig führt, das sehen wir in abschreckender, gewiß von Stade selbst perhorreszierter Weise im ersten Bande von Meyers Geschichte des Altertums. Die von Stade (S. 551) aufgestellte Definition des Gottesbegriffs „Gott ist ein Wesen, welches zu helfen vermag" erscheint mir unzulänglich, darum die Behauptung ebenso irrig, daß erst die Propheten Jahwe als „ein nach sittlichen Maßstäben messendes und daher auch zu messendes Wesen" erkannt hätten. Mit vollem Recht sagt Stade (S. 554), daß die Prophetie eine positive Gedankenwelt aufgebaut und neues verstärktes Zutrauen zu Jahwe geschaffen hat; aber die Religion des Moses wird nicht durch den negativen Satz, daß Jahwe allein in Israel Gott sein wolle, erschöpfend

dargeſtellt. Wie ein großer Geiſt ſeinen Zeitgenoſſen um viele Jahrhunderte vorauseilen kann, ſo iſt die dem Moſes verliehene Gotteserkenntnis ſcharf von der volkstümlichen Religion zu unterſcheiden, der ſittlich unveränderliche, heilige und treue Jahwe von dem (S. 552) zornwütigen, blind züchtigenden Gott der Volksvorſtellung. Durch hiſtoriſchen Rückſchluß (S. 439. 515) gewinnt Stade den Grundgedanken der Religionsſtiftung Moſes, über welche eine hiſtoriſche Überlieferung nicht mehr vorliege, und es freut mich, daß er das erſte Gebot des Dekalogs ſo entſchieden als ein wirklich moſaiſches anerkennt. Mag ſein, daß ich ein zu unphiloſophiſcher Kopf [1]) bin, um die ganze Kraft des von Stade ermittelten Grundgedankes zu erfaſſen; aber ich halte meine Anſicht von der Religion des Moſes für hiſtoriſch treuer, indem ich der altteſtamentlichen Überlieferung größeren Glauben ſchenke und von dem unentbehrlichen, prinzipiell auch von Stade anerkannten Rechte des hiſtoriſchen Rückſchluſſes einen anderen Gebrauch mache. Ich freue mich, daß Stade die hiſtoriſche Perſon des Moſes ſtehen läßt; da er aber die Geſchichtlichkeit der ihm zeitgenöſſiſchen Perſonen, z. B. eines Aaron (vgl. S. 127. 156. 473) und Joſua, von deſſen Vorkommen beim Jahviſten ihn Budde mittlerweile wohl überzeugt hat, entſchieden preisgiebt, ſo wird man nicht nur

---

1) Wir leſen S. 516: „Der Grundgedanke der moſaiſchen Religionsſtiftung, daß nur Jahwe Herr iſt in Israel, gehört der ethiſchen und geſellſchaftsbildenden, nicht der metaphyſiſchen und dem Welterkennen nachgehenden Seite der Religion an.“ Stade folgert dann aus dem Kampfe mit den noch fortbeſtehenden Reſten des alten Geiſterglaubens die Notwendigkeit einer weiteren Entwickelung, und er lehrt, daß dieſe Weiterentwickelung (durch die Propheten) bei der ethiſchen, nicht bei der metaphyſiſchen Seite einſetzen mußte. Auch ich erblicke in der Thatſache, daß die an Zahl geringen einwandernden Israeliten nicht von den in allen Dingen äußerer Kultur ihnen weit überlegenen Kanaanäern aufgeſogen worden ſind, einen ſchlagenden Beweis der ſittlichen Kraft des Jahweglaubens. Wenn ich aber S. 140 leſe, daß die vom Sinai ſtammende Religion Jahwes der Kanaans ebenſo überlegen war, wie Israel Kanaan an ſittlicher Kraft, ſo komme ich immer wieder darauf zurück, daß die Überlegenheit der Jahwereligion in dem von Moſes verkündigten Weſen Jahwes beſtanden haben muß, nicht in einem dogmatiſchen Satz ſemitiſcher Exkluſivität, überhaupt in bloßen Formeln ſo wenig als in dem Schall der zwei Silben Jahwe.

auffeiten der Skeptiker die wünſchenswerte Folgerichtigkeit vermiſſen.

Bekanntlich werden die chriſtlichen Theologen aller Richtungen von den heutigen Juden gerne als Antiſemiten angeſehen; erhebt man dieſe Anklage weniger gegen Delitzſch und Schwalb, ſo iſt ſie doch, wie gegen Stöcker, ſo auch gegen Stade laut geworden. Ich erwähne dies, weil ich Stades Bemühen, die Juden von der Unhaltbarkeit ihres Standpunktes zu überführen, als ein chriſtliches billigen muß; je mehr die wiſſenſchaftliche Geſchichte Israels, welche natürlich manchen falſchen Heiligenſchein zerſtören muß, damit das reine Licht der Wahrheit an ſeine Stelle trete, ihrem Ideale ſich nähert, deſto erfolgreicher wird ſie die gebildeten Juden für das Chriſtentum gewinnen. Stades Beurteilungen jüdiſcher Leiſtungen (S. 41f.) neuerer Zeit halte ich für durchaus gerecht und erinnere an den von Wellhauſen (Bleek ⁴641) gegen den gelehrten A. Geiger mit Recht gerichteten Vorwurf koloſſaler Übertreibung. Thatſächlich beſteht in der jüdiſchen Preſſe das begreifliche, aber durchaus unrichtige Vorurteil, daß beſonders die ſogenannten liberalen proteſtantiſchen Theologen in ihren wiſſenſchaftlichen Arbeiten ſich als die ſchlimmſten Judenhaſſer bewieſen, als wenn ſie für ihre Verſtöße gegen in der Chriſtenheit als orthodox geltende Anſichten durch gleichzeitiges Herabzerren des Judentums Abſolution zu erlangen ſuchten. Wie lächerlich auch dieſer unwürdige Verdacht gegenüber einem ſo ehrenhaften und unabhängigen, von allem Strebertume freien Gelehrten, wie Stade iſt, jedem Unbefangenen erſcheinen muß, ſo ſpreche ich doch den Wunſch aus, daß Stade in der Beſtreitung der Gegner etwas maßhaltender und vorſichtiger verfahre. Die Forderung Dt. 17, 2—7 darf von einem gerecht urteilenden Hiſtoriker nicht mit dem Fanatismus der heutigen ruſſiſchen Chasidim auf dieſelbe Linie geſtellt werden, und dazu hätte S. 422, Anm. 1 die Bekämpfung der ruſſiſchen Fanatiker durch die orthodoxen Talmudiſten billig erwähnt werden ſollen. Ebenſo durfte S. 400 Anm. nicht übergangen werden, daß gêr ſchon Ex. 22, 20; 23, 9 den volksfremden, nicht den ſtammesfremden Mann bezeichnet. Der Ton der Polemik, nicht nur gegen heutige Juden (S. 510, Anm. 3), ſondern auch gegen andere Leute

verſchiedenſter Art hat zu oft etwas unnötig Reizendes, wodurch dem Gegner, welcher doch für das vom Verfaſſer Behauptete gewonnen werden ſoll, die unbefangene wiſſenſchaftliche Prüfung nur erſchwert wird.

Auf einem ſo ſchwierigen Gebiete, wie die Geſchichte Israels iſt, wäre ruhige Beſonnenheit und vorſichtiges Auftreten doppelt erwünſcht; das mag die Erwähnung einiger mir ſehr fragwürdig erſcheinenden Anſichten Stades noch kurz zeigen. Nach S. 448 f. ſcheint die prophetiſche Anſchauung von Jahwes Wohnen auf dem Zion gegenüber der Religion des Jahwe vom Sinai, der überall im Lande auf das Gebet ſeiner Gläubigen hin erſcheint, ein Rückſchritt zu ſein; ganz deutlich wird dagegen geſagt, daß auch der Jeruſalemer Kult unter den Begriff des von dem Propheten verpönten Höhendienſtes falle, d. h. des Kultus bei den Ahnengräbern ꝛc. Obgleich die Anmerkungen von ¹15 im zweiten Druck geſtrichen ſind, leidet's keinen Zweifel, daß Stade nur Mich. 1—3 (vgl. S. 603. 613) vom Propheten Micha ableitet, überhaupt (S. 81) bei den prophetiſchen Schriften eine ſtarke ſpätere Bearbeitung annimmt, „eine ganz beſonders eingreifende Durcharbeitung", wogegen ich (vgl. Theol. Tijdschr. 1888, p. 49) die einfache Einreihung des Buches Jeremia unter die Pſeudepigraphen faſt folgerichtiger finde. Die Überſchätzung der LXX (vgl. S. 34, Anm. 2) zeigt ſich oft. Die Gotteslade heißt S. 271 ein Heiligtum des Stammes Joſeph, deren Inhalt (S. 458) etwa in Meteorſteinen beſtand; beſſer findet Renan (p. 294), daß es zwar viele Ephod, aber immer nur eine von Moſes hergeleitete heilige Lade gegeben hat: Pour un oeil sagace l'arche était bien le centre de la nation et le point générateur du monothéisme. Die Hypotheſe über die Patriarchen (vgl. S. 127 f. 146) und ihre Gräber, die als heilig verehrte (vgl. S. 462) Heroengräber waren, läßt uns die Wahl zwiſchen ſpäter Lokaliſierung eines ſolchen Heros Eponymos während der Königszeit oder der Anerkennung des kanaanäiſchen Urſprungs ſolcher Heroenfiguren. Wird dieſe Hypotheſe wohl mehr Zuſtimmung finden als Renans Vermutungen (p. 75 sq. 92. 120 sq.), daß der weiſe König von Ur-Kasdim, Namens Ab-Orham, der Pater Orchamus von Ovids Metam. IV,

212, mit Abraham zusammenzustellen sei? Nachdem ¹127 Anm. gestrichen ist, muß das zu 2 Kön. 18, 4 geäußerte syntaktische Bedenken (S. 607, vgl. dagegen z. B. A. Müller, § 389a oder weitere Beispiele der auch von Klostermann verkannten Regel bei Ewald, § 343c und Driver, Use of the tenses. Oxford 1874, § 131sq.) erst recht wegfallen. Irrig ist (S. 205), daß Samuel nichts mit dem Tempel von Silo zu thun hatte, und daß dieser Ort seit Elis Zeit (vgl. aber 1 Kön. 14) vollständig in der Geschichte verschwinde ꝛc. ꝛc.

Alle meine Ausstellungen sollen aber das wahrlich nicht geringe Lob, welches der Arbeit Stades gebührt, nicht beeinträchtigen. Wer überhaupt auf mein Urteil etwas giebt, wird mir auch glauben, daß in vieler Hinsicht der wissenschaftliche Fortschritt über Ewald und Duncker hinaus ein großer ist. Aber ich wünsche, daß die Leser selbst prüfen und sich so von dem vielen Guten, welches Stade bringt, durch eigenes Studium überzeugen. Der Erinnerung eingedenk (S. 358), daß Stade oft einen bis ins einzelste gehenden Beweis vor seinen Lesern nicht führen konnte, erwarte ich für die Zukunft von ihm noch viele Belehrung; zugleich gestehe ich, daß ich auch aus dem Buche, wie es jetzt vorliegt, noch manches zu lernen hoffe, und ich weiß, daß das Tadeln leichter ist als das Bessermachen. Nicht nur die Schönheit und Frische von Stades Sprache (Eigentümlichkeiten, wie S. 366 „ziehen für“ statt „beweisen für“ sind selten), die Anschaulichkeit der archäologischen Schilderungen (zu S. 366 vgl. Riehms H. W. B. s. v. Messer), zahlreiche wertvolle Ausführungen sind zu rühmen (z. B. S. 100 ff. 111 ff. 550, 553 ff. 578, Anm. 2. 650. 667 ꝛc. ꝛc.), sondern vor allem der Umstand, daß Stade auch in seinen Irrtümern häufig (z. B. S. 345, Z. 1) noch anregend wirkt. Bei dem unfertigen Zustande der alttestamentlichen Wissenschaft steht die Geschichte Israels noch in ihren Anfängen; man muß daher dem, der das Wagnis einer ausführlichen Behandlung des ganzen Gebiets unternimmt, zu welchem ich meinerseits den Mut nicht gefunden hätte, doppelt dankbar sein. Unsere Nachkommen werden dereinst in vielen jetzt noch streitigen Punkten klar sehen und in der Ermittelung des geschichtlichen Kernes, welcher ich schon jetzt nicht in dem Grade, wie

De Gubernatis thut, un carattere necessariamente arbitrario zuſchreiben kann, zur wiſſenſchaftlichen Übereinſtimmung in allem Weſentlichen gelangen.

Ich ſchließe jetzt dieſe Seiten mit einem beherzigungswerten Ausſpruche Heinrich v. Sybels und einem frommen Wunſche de Wettes. Sybel ſagt einmal (Fleiſchers „Deutſche Revue", Januar 1886, S. 35): „Bei gewiſſenhaftem Studium der jüngſten Vergangenheit, wo wir uns durch die Überfülle der Materialien erdrückt fühlen und dann doch wieder die Lückenhaftigkeit unſeres Wiſſens empfinden müſſen, wird in uns die Erkenntnis doppelt lebendig, wie unglaublich wenig ſichere Reſultate auch durch die gründlichſte Durchforſchung der älteren Zeiten zu erlangen ſind." Der ehrwürdige de Wette aber ließ ſeine Einleitung zum Alten Teſtament, als er ſie zum letztenmale herausgab, mit den Worten hinausgehen: „Der Geiſt der Wahrheit, der Liebe und Eintracht ſtimme die allzu eifrigen Gemüter zur Milde und Verſöhnlichkeit!"

Bonn, 28. März 1888.

Adolf Kamphauſen.

Nachſchrift vom 4. September 1888. Inzwiſchen iſt Dr. Kittel in die durch den Tod von F. W. Schultz erledigte Profeſſur nach Breslau berufen worden. Kph.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Verlag von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Bibliothek theologischer Klassiker,

ausgewählt und herausgegeben von evangelischen Theologen.

Den Zweck dieser Bibliothek kennzeichnet ihr Titel: sie soll die klassischen Werke der evangelischen Theologie, wissenschaftliche sowohl wie praktische, in neuen, billigen und einheitlich ausgestatteten Ausgaben weiteren Kreisen zugänglich machen. Sie will damit in erster Linie den deutschen evangelischen Theologen, sodann aber auch theologisch und kirchlich interessierten Laien dienen, denen besonders die vorangestellten Einleitungen und gelegentliche Erläuterungen, sowie die Übertragung alt- und fremdsprachlicher Werke in das heutige Schriftdeutsch von Wert sein dürften.

Bei der Auswahl der Schriften wird die Redaktion den Gesichtspunkten folgen, die ihr durch die die Bibliothek einleitenden „Bücherkleinode evangelischer Theologen" von einer großen Zahl deutscher und ausländischer evangelischer Theologen eröffnet sind. Da die Auswahl der in die Bibliothek aufgenommenen Schriften aus den Mitteilungen hervorgewachsen ist, die jene Männer der theologischen Wissenschaft und Praxis zu dem genannten Werke über Bücher beigesteuert haben, die ihnen für Amt und Leben von besonderem Werte gewesen sind, so kann die „Bibliothek theologischer Klassiker" einigermaßen als das gemeinsame Werk der heutigen evangelischen Theologie bezeichnet werden und darf daher gewiß auf das lebendige Interesse aller evangelischen Theologen und theologisch angeregten Laien rechnen.

Von der „Bibliothek theologischer Klassiker" soll etwa in jedem Monat ein Band erscheinen. Jeder Band auf haltbarem Papier sauber gedruckt und gut gebunden, ca. 20 Bogen stark, ist einzeln für ℳ 2. 40 käuflich; bei Bezug von 12 Bänden wird der Band mit nur 2 ℳ berechnet.

Folgende Bände sind bereits erschienen:

Band I: Bücherkleinode evangelischer Theologen. Mitteilungen bekannterer evangelischer Theologen der Gegenwart über Bücher, die ihnen für Amt und Leben von besonderem Werte gewesen sind, zusammengestellt und als Einleitung in die „Bibliothek theologischer Klassiker" herausgeg. von Friedrich Zimmer. 2. Auflage.

Aus dem Vorwort: „... Durch diese Erfahrung ermutigt, richtete ich an die bekannteren evangelischen Theologen Deutschlands und einige des Auslandes die Bitte, mir zum Behuf der Veröffentlichung für weitere Kreise diejenigen etwa 5 bis 10 Werke, sei es theologischen, sei es allgemeineren Inhalts, namhaft zu machen, die einem jeden außer der heiligen Schrift für sein Leben das Beste gegeben haben. Die daraufhin eingegangenen Antworten, zusammengestellt und nur formell redigiert, bringen die folgenden Blätter ... Nicht Rezensionen bietet das Buch, sondern Mitteilungen über persönliche Erlebnisse, nicht Kritiken, sondern Konfessionen. ... Persönlichkeiten sind freilich unersetzbar, auch die individuelle Beratung ist es. Aber eine Fortwirkung der Persönlichkeit und eine Beratung, soweit sie allgemein überhaupt möglich ist, bietet dieses Buch, indem es die Schriften nennt, die einem jeden für seine theologische Bildung, Überzeugung und Amtstüchtigkeit von besonderem Werte gewesen sind. Und auch hiervon gilt es: ‚Gottes Brünnlein hat Wassers die Fülle.'"

Digitized by Google

Die „Bücherkleinode“ enthalten Beiträge von über 200 Theologen der verschiedensten Richtung, Eigenart und Lebensstellung, hauptsächlich aus Deutschland. Wegen Raummangel seien hier nur beispielsweise genannt: Baur, Beyschlag, Büchsel, Delitzsch, Düsterdieck, Erdmann, Frank, Frommel, Gerok, Hausrath, Hilgenfeld, Kautzsch, Kögel, Kohlschütter, Lechler, Lipsius, Löber, Luthardt, Scherer (Paris), Godet, Sell, Stöcker, Julius Sturm, Wangemann, Zittel, Zöckler. Auszüge aus dem Werke bieten die bei der folgenden Anzeige der weiteren Bände der Bibliothek — jedoch ohne Nennung von Namen — angeführten Charakteristiken.

Band II: Luthers reformatorische Hauptschriften (95 Thesen: An den christlichen Adel; Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche; Brief an Leo X; Von der Freiheit eines Christenmenschen) mit Einleitung von D. Karl Alfred v. Hase. 2. Auflage.

Diese Schriften werden in ganz unvergleichbarer Weise von der gesamten heutigen evangelischen Theologie ohne Unterschied der Richtung als grundlegend wichtig bezeichnet und damit sozusagen kanonisiert. Unsere Ausgabe giebt, ohne die alte Sprache und selbst deren Rost zu verwischen, einen für den Gebildeten der Gegenwart leicht lesbaren Text.

Band III: A. Tholucks ausgewählte Predigten, mit einer Einleitung von Leopold Witte. 2. Auflage.

„Durch Tholucks Predigten, zumal durch das geistvolle und inhaltreiche Vorwort, wurde ich von der üblichen homiletischen Schablone der synthetischen Predigt befreit.“ „Nicht seine Kollegien waren's, die mich besonders anfaßten, auch nicht seine Spaziergänge, die ich bald mied, sondern seine geistesmächtigen Predigten, die zur Einkehr in das eigene Herz, zum Aufblick nach oben, zum Kampf mit der Welt riefen.“

Band IV: Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, mit einer Einleitung von D. Siegfried Lommatzsch. 2. Auflage.

„Gewinnen mich für die Theologie“, „waren auch mir ein sehr förderndes und zu innerer Klärung anregendes Studium“, „haben während der Universitätszeit einen tiefen Eindruck auf mich gemacht“, „sind mir auf der Universität bahnbrechend gewesen“, „das Ansprechende der Reden lag für mich darin, daß dieselben an ihre richtige Adresse kamen, ‚die Gebildeten unter ihren Verächtern‘“, „ihre Überzeugungskraft wurde Zeugungskraft“, „so eigentümlich und kräftig wie in den ‚Reden über die Religion‘ . . . ist das innere Wesen der christlichen Religion noch nicht wieder aufgefaßt worden“.

Band V und VI: Claus Harms' Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studierende.

„Hier spricht aus jeder Zeile die Erfahrung und der Charakter; das Nachdenken wird angeregt, der Widerspruch herausgefordert, die selbständige Entwickelung nicht unterdrückt, sondern gefördert“, „giebt große Veranlassung zur Selbstprüfung“, „man hat's hier nicht mit einem Buche, sondern mit einem Manne zu thun, der in amtlicher Erfahrung gereift ist, Altes und Neues aus dem reichen Schatze seines Herzens hervorbringt. Er ersetzt den Kollegen, Vater, Seelsorger, dem jeder Neuling im Amte getrost sich überlassen kann und jeder Erfahrene beipflichten muß.“

Band VII: **Claus Harms'** Lebensbeschreibung, verfasset von ihm selber. Mit den 95 Thesen des Verfassers.

Claus Harms, „ein durchaus origineller Glaubenswecker in einer glaubensschwachen, ein ganzer Charakter in einer in Halbheit zerflossenen Zeit" (Pelt) stellt sich in diesem Werke selbst vor nach Wesen und Entwickelung. Der Band vertritt zugleich die Stelle einer Einleitung zu Band V und VI.

Band VIII—IX: **Menkens** Homilien und Predigten, ausgewählt und eingeleitet von D. Achelis.

„Vorbildlich für Nüchternheit und Tiefe der Schriftauslegung und Schriftanwendung, sowie für männliche, das Blümeln verschmähende Beredtsamkeit", „darin ein seltenes Vorbild, daß er nie von dem Grundgedanken des Textes abirrt, sondern sich fern hält von allem geistreicheluden Spielen und Hereinziehen von Fremdartigem."

Demnächst erscheinen:

Band X: **Theremin,** Die Beredtsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik und Gespräche nebst Bruchstücken aus den Briefen an einen Nichtexistierenden.

Band XI: Auswahl aus **Hamanns** Schriften, mit Einleitung und Erläuterungen von Franklin Arnold.

Hamann, der „Magus des Nordens", der Tertullian unseres Zeitalters, ist nicht nur auf die deutsche Litteratur durch Herder und Goethe von großem Einflusse geworden, sondern hat auch unter den Theologen einen Kreis von Verehrern gefunden, die ihm die tiefsten religiösen und theologischen Anregungen verdanken. Ganz aus der Eigenart des Mannes und seiner Stellung zu den mannigfaltigsten Strebungen und Strömungen seiner Zeit herausgeboren, erfordern seine Schriften als Ganzes ein besonderes Studium. Unsere, von einem bewährten Kenner Hamanns getroffene Auswahl dürfte auch weiteren Kreisen wertvolle „Beiträge zur Entwickelung der Persönlichkeit und Wertschätzung der Geistesmacht positiven Christentums" darbieten.

Band XII: **Augustins** Konfessionen (in revidierter Übersetzung) und mit einer Einleitung von W. Bornemann.

„Voll origineller kräftiger Fingerzeige hinein ins inwendige Leben", „wirkten nachhaltig auf mich ein", „wiesen mich auf den lebendigen Glauben und das Studium pauliniſcher Schriften", „haben mich in das Verständnis des Allegorischen in der heil. Schrift geführt und mich Freude und Segen darin finden gelehrt", „Anleitungen zum Preise des Herrn wegen aller Lebensführungen". „Ich habe damals vorn eingeschrieben: ‚Auf daß du dich nicht überhebest!'" „Die Geheimnisse der menschlichen Sünde und die der Gottesgnade sind mir dadurch erschlossen. Es war mir merkwürdig, daß sowohl Tholuck als Wichern dies Buch auswählten, um es mir zur bleibenden Erinnerung auf den Weg zu geben"; „die unvergleichlich herrliche Darlegung der Lebensführungen macht das Werk lehrreich und ergreifend", „die Aufrichtigkeit des Herzens, die Tiefe der Buße, der klare Einblick in das Menschenherz, die Glut der betenden Andacht sind von wahrhaft ergreifender Wirkung", „von entschieden eingreifender Bedeutung für das Studium des eigenen Herzens und der Welt, ein jungen Theologen nicht genug zu empfehlendes Buch, so ganz aus dem Leben geschöpft und mit großartigen Tiefblicken nach oben und unten". „Als Versuch einer Theologie der Geschichte für solche besonders bedeutsam, welche in der Geschichte das Weltgericht zu suchen sich gewöhnt haben."

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

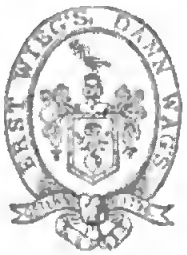
und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyſchlag, D. J. Wagenmann und D. P. Kleinert

herausgegeben
von

D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1889, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1889.

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Glaube, Werke und Rechtfertigung im Jakobusbrief.

Eine exegetiſche, bibliſch-theologiſche und hiſtoriſch-kritiſche Unterſuchung.

Von

Dr. theol. J. A. Aſteri.

Pfarrer in Affoltern b/Z. und Dozent in Zürich.

Bekannt und oft genannt iſt das Wort Luthers: „Wer Jakobus und Paulus zuſammenreimen kann, dem will ich mein Baret aufſetzen und mich einen Narren ſchelten laſſen“ [1]); noch bekannter ſein abſprechendes Urteil von der ſtrohernen Epiſtel. Und wenn gleich in anderen Ausſprüchen eine gerechtere Würdigung und ein Verſtändnis für das in dem Briefe gebotene Korrektiv eines einſeitigen, trägen Mißbrauchs der Gnadenlehre entgegentritt, ſo ändert dies doch an dem herrſchenden Geſamteindruck nichts. „Ich achte den Brief für keines Apoſtels Schrift. . . Mich dünket, es ſei irgend ein gut, fromm Mann geweſen, der etliche Sprüche, von der Apoſtel Jünger gefaßt, aufs Papier geworfen hat“ [2]). Man ſieht deutlich, wie die einſeitige Betrachtung unter dem Einfluß der pauliniſchen

1) Tiſchreden 4, 399.

2) Vgl. die damit nahe ſich berührende Anſchauung Weizſäckers, Apoſtol. Zeitalter, S. 378.

Lehre das Urteil bestimmt hat [1]). Es ist daher bei diesem Schriftstück am wenigsten am Platz, einer neueren Theologie wegen ihrer selbständigen Auffassung desselben ein Zurückbleiben selbst hinter dem Maß reformatorischer Einsicht zum Vorwurf zu machen [2]). Zwingli und Calvin haben übrigens den Jakobusbrief unbefangener beurteilt und ihn daher auch nicht in unauflöslichem Widerspruch mit Paulus befunden. Das Verhältnis zwischen Glauben und Werken, wie es nach der eigentlichen Anschauung des Briefschreibers erscheint, hat Zwingli sehr richtig dargelegt in einer in allen Hauptpunkten noch heute unantastbaren, wirklich lesenswerten Auslegung [3]). Ob ihm der Rechtfertigungsbegriff des Jakobus nicht nur an sich deutlich geworden, sondern ob ihm hier auch die wirklich anders als bei Paulus orientierte Anschauung zum klaren Bewußtsein gekommen, ist weniger sicher zu bejahen, trotzdem daß er unzweifelhaft den Paulus ebenso scharf und richtig verstanden hat wie Luther [4]). Calvin anderseits hat zwar die Verschiedenheit des

1) Vgl. Köstlin, Theologie Luthers, I, 279. 284. 359; II, 253. 257. 273.

2) Holtzmann, Einleitung ins N. T. S. 484. (1. Aufl.)

3) Opp. VI, 2. P. 271 sqq. Hier bemerkt Zwingli schon einleitend: „Hic locus, quoniam salutem operibus tribuere videtur, fecit, ut haec epistola Canonicis scripturis a quibusdam veteribus non sit connumerata. Sed si scopus totius epistolae diligentius consideretur et sancti viri mens in Deum ardentissima, nihil minus quam opera justificare dixisse Jacobum palam fiet, maxime si a fide sejuncta fuerint."

4) Da die theologische Welt durch sonst verdienstliche Darstellungen der Zwinglischen Lehre irregeführt und in diesem Punkt in alten Vorurteilen bestärkt worden ist, erlaube ich mir nachdrücklichst auf die detaillierten Nachweisungen aufmerksam zu machen, die ich in meiner Festschrift über Zwingli (Zürich, Höhr, 1883), S. 76 ff. 83 ff. gegeben habe im Gegensatz gegen die nicht richtigen Darstellungen von Stahl, Sigwart, Schenkel, in Übereinstimmung aber mit Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung ꝛc., I, S. 166. 167 f., und mit ergänzenden Quellenbelegen. So wahr es ist, daß Zwingli die heiligende Kraft des Glaubens aufs stärkste betont, so wenig kann doch gesagt werden, daß er Rechtfertigung und Heiligung vermische und mit Bezug auf erstere anders lehre als Luther. Zwingli will keinerlei Einmengung der guten Werke, auch nicht derjenigen, die in der Kraft des Glaubens vollbracht werden, in den Prozeß der Rechtfertigung gestatten (a. a. O., S. 89 f., woselbst auch die unzweideutigsten Quellenbelege zu finden sind, darunter: „Wenn bisweilen die Recht-

Rechtfertigungsbegriffs erkannt, darum auch die Behauptung eines Widerſpruchs zurückgewieſen, aber den Sinn des δικαιοῦσθαι bei

---

fertigung und das Heil in der Schrift den Werken zugeſchrieben wird, ſo iſt das uneigentlich geſprochen. Es bedeutet: „Wer Werke des Glaubens thut, iſt ſelig und ein Kind Gottes.“ Vgl. zu Röm. 3: „Qui fidet Deo per Christum, is voluntati Dei et innocentiae studebit, sed non fidit suis operibus, nec salutem aut justitiam ex operibus sperabit.“) Bezeichnend hierfür iſt auch, daß Zwingli in der Auslegung von Jak. 2, 22 das συνεργεῖν nicht von einem Synergismus für die Rechtfertigung deutet, ſondern es durch adjumento esse wiedergiebt, dies allerdings nach der Überſetzung des Erasmus, aber mit ſelbſtändiger Erklärung: „Quibus verbis manifestum fit, quod neque operibus seorsim aliquid tribuit, neque vult quod opera fidem faciant, sed energiam fidei ex operibus probat et fidem operum effectorum et quasi autorem facit.“ Immerhin wird man die oben im Text angedeutete Unklarheit im Verſtändnis des Jakobus zugeſtehen müſſen, wenn man einerſeits die auffallende Thatſache beachtet, daß bei Auslegung der Stelle Jak. 2, 21. 24 nicht einmal auf die abweichende Ausſage des Paulus Bezug genommen iſt, im Unterſchied von Erasmus, der die Ausgleichung durch Beziehung der ἔργα νόμου auf das Zeremonialgeſetz vollzieht, anderſeits folgende Dicta vergleicht: „Quod autem dicit: Videtis igitur quod ex factis justificetur homo et non ex fide tantum, constat Jacobum facta pro fide operante accepisse — fidem factis comprobatam summis laudibus vehit, huic justitiae et salutis laudem tribuit.“ Vgl. damit: „Sic fidem vocamus donum illud coeleste, quo justificantur et salvantur electi, et quod per caritatem (dum tempus est) efficaciter operatur.“ Man beachte übrigens, wie Luther ſo gut als Zwingli in Annäherung an den eigentlichen Gedanken des Jakobus nicht den Glauben in ſeinem Für-ſich-allein-ſein unter begrifflicher Abſtraktion von den zeitlich erſt nachfolgenden Werken, ſondern vielmehr den Glauben als befruchteten Mutterſchoß, aus dem die Werke hervorgehen, als justificans angeſehen hat (ſ. Köſtlin in den Theol. Stud. u. Krit. 1888, S. 67, wo auf Köſtlin, Theologie Luthers II, S. 447 f. verwieſen iſt). Doch iſt es beiden nicht etwa die innewohnende und ſich in Werken äußernde Gerechtigkeit, womit die Wiedergeborenen vor Gott beſtehen, ſondern die objektive Gnade Gottes und die Gerechtigkeit des Mittlers. Und die Gnade iſt jedenfalls auch dem Jakobus das eigentlich Rettende, wie unten ſoll gezeigt werden; auf die Gerechtigkeit Chriſti reflektiert er nirgends. Weſentlich richtig charakteriſiert Melanchthon in der Apologie, Art. de dilectione et impletione legis (Corpus Ref. XXVII, T. 489 sqq.) das Verhältnis zwiſchen Jakobus und Paulus: Jakobus rede nicht von verdienſtlichen Werken, ſondern von Glaubenswerken des Gerechtfertigten. Wenn er von einer Neugeburt durch das Wort der Wahrheit als grundlegender Heilsthat Gottes rede, ſo ſei

Jakobus hat er — nun wohl doch aus harmoniſtiſchen Rückſichten — unrichtig gedeutet, da er es, ſofern Werke dabei ausſchlaggebend ſein ſollen, auf das Urteil vor Menſchen bezog. Immerhin hat auch er ſich redlich bemüht, dem Jakobus gerecht zu werden.

Jedenfalls iſt es der Löſung der Frage nicht förderlich geweſen, wenn die ältere Theologie meiſt den Text des Jakobus nicht zunächſt für ſich allein, ſondern lediglich im Seitenblick auf die Lehrſprache des Paulus unterſucht hat, um nun entweder einen unverſöhnlichen Gegenſatz zu ſtatuieren, oder eine künſtliche Harmoniſierung zu erzwingen. Bei der Prüfung des alten Streitobjektes, die ich hier in Angriff zu nehmen gedenke, iſt es deshalb zu allererſt auf eine möglichſt unbefangene Erklärung des in Frage kommenden Abſchnittes (Jak. 2, 14—26) aus ſeinem eigenen Wortlaut und Gedankenzuſammenhang heraus abgeſehen. Und ſollte es ſich dabei herausſtellen, daß entlehnte Begriffe in der Erörterung eine Rolle ſpielen, ſo ſoll nicht nur der Fundort derſelben allſeitig und gründlich geprüft, ſondern auch die dem Briefe eigentümliche Art ihrer Deutung und Verwendung wiederum aus ſeinen eigenen Gedankengängen ermittelt werden. Die das Reſultat der Beobachtungen ſammelnde, das Lehrbild bibliſch-theologiſch zuſammenfaſſende und nun allerdings auch mit der pauliniſchen Doktrin es allſeitig vergleichende Darſtellung, ſowie die Beleuchtung der Konſequenzen für das Problem des Jakobusbriefes in hiſtoriſch-kritiſcher Hinſicht wird den Schluß bilden.

---

damit eben die Wiedergeburt durch das Evangelium und die Rechtfertigung durch den Glauben gemeint. Daß der Glaube lebendig ſein müſſe, dies hervorzuheben, ſei ſein Hauptzweck, und rechtfertigend ſei ja wirklich nur ein lebendiger Glaube. Die propitiatio verteile ſich aber nicht etwa auf Chriſtum und unſere Werke. „Non describit modum justificationis, sed describit quales sint justi, postquam jam sunt justificati et renati. Et justificari significat hic non ex impio justum fieri, sed usu forensi justum pronuntiari sicut hic: factores legis justificabuntur.“ Justificantur homines ex fide et operibus, non propter opera, sed propter fidem, quam tamen opera sequi necesse est. Die Werke gefallen Gott nur wegen des Glaubens, der ſie hervorbringt (fides adjuvat opera ejus von Abraham). Die verſchiedene Orientierung iſt ebenfalls verwiſcht.

1. Erklärung des Abſchnittes Jak. 2, 14—26.

Im Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden will Jakobus zunächſt zeigen, daß auch das Vorgeben, Glauben zu haben, von werkthätigem Chriſtentum nicht entbinde. Vielmehr müſſe der gerühmte Glaube ſelber als nutzlos und unfähig, den Menſchen vor dem Gerichte zu retten, erſcheinen, wenn er nicht „Werke habe“. Die Thorheit des trägen Glaubensruhms wird ad absurdum geführt durch die Vergleichung desſelben mit einer in bloßen Redensarten ſich kundgebenden Nächſtenliebe. Jener iſt ſo nutzlos wie dieſe. Führt hier der Zuſammenhang auch zunächſt noch lediglich auf Werke der Barmherzigkeit, ſo iſt doch der Begriff allgemein zu faſſen, wie er nachher dann deutlich in umfaſſender Allgemeinheit auftritt. — *λέγειν* (V. 14) iſt nicht gerade ein fälſchliches Vorgeben; es wird damit einfach ausgeſagt, daß der Betreffende Anſpruch auf Glauben mache, und was der Verfaſſer ſeinerſeits darthun will, iſt, daß dieſer Anſpruch, wenn keine Werke dabei ſeien, nichts helfe. Bei *μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν;* braucht man weder *αὕτη* zu ergänzen, noch *αὐτόν* zu betonen (einen ſolchen, sc. der Werke nicht hat, Huther). Über die Art, wie Jakobus ſelbſt den Glauben nach ſeiner Anſchauung über denſelben taxiert, iſt ohnedies nichts ausgeſagt; indem er vielmehr auf den Anſpruch des anderen eingeht, um gegen ihn zu argumentieren, meint er natürlich den Glauben, wie er bei dieſem vorhanden iſt: den nicht mit Werken verbundenen.

Ob nun aber nicht ſchon in V. 17, der die aus der Vergleichung gezogene Folgerung ausſpricht, die eigentliche, wahre Meinung des Jakobus über das Weſen des echten Glaubens und über das Verhältnis desſelben zu den Werken, ſich erkennen läßt? Die Beantwortung dieſer Frage hängt namentlich von der Erklärung der Schlußworte des Verſes ab.

νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν iſt nicht mit Bengel zu überſetzen: in ſich ſelbſt iſt der Glaube tot, d. h. es iſt auch kein Glaube; auch nicht mit Beyſchlag: nicht nur inbezug auf etwas anderes, auf die Wirkung nach außen, ſondern inbezug auf ſich ſelbſt, an ſich ſelbſt iſt er tot; ſondern der Sinn iſt: „für ſich allein, ohne den

Beſitz der Werke iſt er ein totes Ding“ (Vgl. Akt. 28, 16. R. 14, 22) [1]). Denn etwas, was Leben hat, wirkt auch. Jakobus bleibt zunächſt noch in dem Gedankenkreis des Gegners, der den Glauben ſo ganz abſtrakt für ſich betrachtet und für wertvoll hält und zeigt, wie ſolch ein Glaube bei dem Mangel an entſprechenden Werken einer zwar fromm klingenden, aber leeren und unfruchtbaren Redensart gleiche. Allein, indem er nicht bloß ſagt: ſolch ein Glaube nützt dem, der ihn hat, nichts, ſondern: er iſt tot, läßt er doch ſeine eigentliche, viel tiefere Meinung erkennen, daß zum Glauben nicht bloß die Werke hinzukommen müſſen, um ihm erſt das Leben zu geben, ſondern daß der Glaube ſelbſt als etwas Lebendiges die Werke haben, d. h. aus ſich herauswirken ſoll. So Beyſchlag, Hofmann, Ritſchl, Kübel u. a., während Schlatter (der Glaube im Neuen Teſtament, S. 405 ff.) hier nur den Gedanken findet: Der Glaube, wenn nicht das Werk hinzutrete, laſſe im Tode, ſei unfruchtbar, wirke nichts, d. h. (ogl. nachher V. 20 ἀργή) nütze nichts, errette nicht. Von einem erſtorbenen Glauben rede hier Jakobus nicht, ſondern von dem nicht errettenden. Treffend aber beruft ſich Beyſchlag auf das δείξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν in V. 18 zum Beweis, daß doch nach der wirklichen Meinung des Jakobus ein inneres Verhältnis zwiſchen den Werken und einem „lebendigen Glauben“ beſtehe. V. 26 ſcheint freilich dem zu widerſprechen. Wir werden dort prüfen müſſen, ob das, was uns hier als Betrachtungsweiſe des Jakobus wahrſcheinlich wird, und was nicht dualiſtiſch wäre, ſchließlich doch ſich nicht halten läßt, ob wirklich Jakobus auf dem dualiſtiſchen Standpunkt ſteht, den man ihm oft zur Laſt legt [2]).

V. 18 vexiert die Exegeten von der älteſten bis in die neueſte Zeit, und alle Jahre tauchen wieder neue Deutungen auf. Der Text iſt von Tiſch., Treg., Weſtc. und Hort übereinſtimmend feſtgeſtellt. Statt der Rec. ἐκ τῶν ἔργων σου iſt mit der weit überwiegenden

1) Die Vorſtellung, die Beyſchlag gegen dieſe Faſſung einwendet, indem dann καθ' ἑαυτήν bei πίστις ſtehen müßte, dürfte ſich daraus erklären, daß damit eben nur nachträglich epexegetiſch ἐὰν μὴ ἔργα ἔχῃ wieder aufgenommen wird.

2) Z. B. Weiffenbach, Exeget. theol. Studie zu Jak. 2, 14—26. S. 11. 12.

Zahl der Urkunden (ℵ ABCP. vulg. beide syr., sahid., kopt., armen., äth. Übers.) *χωρὶς τῶν ἔργων* zu lesen. Und *μου* am Schluß des Verses ist zu streichen, obgleich hier gute Zeugen es lesen. Was die Interpunktion betrifft, so schwankt man zwischen Komma und Fragezeichen nach *σὺ πίστιν ἔχεις*. Doch hat dies auf den Sinn im allgemeinen keinen Einfluß.

Schwierig ist 1) wer hier redend eingeführt werde, ob ein Bundesgenosse des Jakobus oder ein Gegner desselben, der eine Einwendung machen will, oder ein Verteidiger des *τις* in V. 14, der da sagt, er habe Glauben, er hat aber nicht Werke, oder endlich ein Vermittler, der den Streit schlichten will. Schwierig ist 2) wie weit die Worte des in V. 18 redend Eingeführten gehen, ob bis zu V. 23, oder nur bis und mit V. 19 oder gar nur bis und mit *κἀγὼ ἔργα ἔχω* in V. 18, oder ob sogar bloß *σὺ πίστιν ἔχεις* ihm zuzuschreiben sei. Dies alles ist behauptet worden.

Wo *ἀλλ' ἐρεῖ τις* oder *ἐρεῖς οὖν* oder eine ähnliche Formel bei Paulus vorkommt (Röm. 9, 19. 1 Kor. 15, 35), da führt es einen Einwurf, eine Einwendung ein; und so es hier zu nehmen, wird man immer zuerst geneigt sein. Aber wem wird der Einwurf gemacht? Dem Jakobus? Wie kann einer zu ihm sagen: Du hast Glauben und sich selber der Werke rühmen, während ja gerade Jakobus der ist, der auf die Werke dringt? Pfleiderer (Urchristentum, S. 874, A.) vermutet daher Versetzung der Worte durch den Lapsus eines Abschreibers. Das wäre allerdings die bequemste Auskunft! Künstlich ist es natürlich, mit Kern den Sinn in die Worte hineinzulegen: Wenn du, Verfechter der Werke, doch auch auf Glauben Anspruch machst — und das wirst du immerhin thun, ein Glaubensloser wirst du nicht sein wollen, dann mache ich meinerseits ebenso gut Anspruch darauf, Werke zu haben, du sagst ja, beides sei unzertrennlich, also muß mein Glaube die Werke schon selbst in sich schließen. In dem einen ist das andere, nämlich implicite, mitgesetzt, so in dem Glauben die Werke, auch wenn sie nicht in bestimmten Erscheinungen zutage treten. Der Sinn der Entgegnung des Jakobus wäre dann: So zeige mir denn ohne Werke den, wie du sagst, sie in sich schließenden Glauben. Du kannst ihn ja nicht zeigen, hast nichts Sichtbares aufzuweisen,

während ich doch immer die Werke habe und aus ihnen den Glauben aufzeigen kann. Niemand, der die Worte unbefangen lieſt, wird auf dieſe Deutung kommen.

Zunächſt ſcheinbar von dieſer alten Erklärung Kerns ausgehend, hat nun Klöpper in der Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie 1885, S. 280 ff., beſ. S. 293 ſich zu ihr in den ſchärfſten Gegenſatz geſtellt mit dem Anſpruch, das einzig Mögliche gefunden zu haben. Der Sinn der Einrede könne kein anderer ſein als der: Du, der du die Beſchaffenheit meines Glaubens in Anſpruch nimmſt, haſt doch trotz dieſer deiner Polemik immerhin auch Glauben (willſt doch auf ihn nicht Verzicht leiſten), und ich bin weit entfernt, dir denſelben abzuſtreiten. Und ich meinerſeits, dem du einen toten Glauben zuſchreibſt, habe doch trotz dieſer an meinem Glauben geübten Kritik, Werke, auf deren Vorhandenſein bei den Chriſten du ja einen ſo hohen Wert zu legen ſcheinſt. Da ich nun, trotzdem du dich für die Werke als einen ſo eifrigen Anwalt aufwirfſt, ſo billig bin, dir Glauben als dein Beſitztum nicht abzuerkennen, ſo wirſt du vice versa deinerſeits auch mir ſo viel Gerechtigkeit widerfahren laſſen, um die Thatſache nicht zu beſtreiten, daß ich Werke habe, und zwar Werke, die ich außer, neben dem von dir getadelten Glauben zu haben mir bewußt bin. Dieſem Gegner erwidert nun Jakobus: „Zeige mir deinen, d. h. den von dir mir ſo billig und bereitwillig konzedierten Glauben, der als ſolcher ſcharf von den Werken getrennt iſt (χωρὶς τῶν ἔργων), du wirſt dazu außer Stande ſein, da dieſer Glaube ein ſo unſichtbar und regungslos bleibendes Weſen iſt, daß du nichts aufweiſen kannſt, wodurch du ſeine reale Exiſtenz vor mir oder irgendeinem anderen zu konſtatieren vermöchteſt. Was mich ſelber dagegen anlangt, ſo werde ich dir aus meinen Werken den Glauben zum Aufweis bringen, der jene meine Werke erzeugt hat. Dieſe Werke nämlich ſind nicht ein accidentelles Anhängſel des Glaubens wie die des Widerſachers. Und anderſeits iſt der Glaube, den Jakobus wirklich hat, nicht ein abſeits liegendes, zufälliges Accidens der Werke, wie dies letztere auffeiten des Interlocutors der Fall iſt. Eben weil bei letzterem die Werke ein Separatbeſitz neben dem Glauben ſind, darf aus ihnen nichts für die Feſtſtellung der Realität jenes Glaubens

erſchloſſen werden. Anders bei Jakobus, wo die Werke kein anderes Prinzip, keine andere Urſprungsquelle haben als den Glauben, aus welchem ſie als naturgemäße Früchte herausgewachſen ſind.

Dieſem neueſten Erklärungsverſuch, wonach der Einredner auf dem Standpunkt des abſoluteſten Dualismus ſtände, haftet, abgeſehen von den vielen hineinzudenkenden Mittelgedanken, die den Sinn der Rede erſt verſtändlich machen, noch der Mangel an, daß es mehr als ungewiß iſt, ob Jakobus ſich den τις von V. 14, der dann der Einredner wäre, als einen Werkthätigen denkt, der aber ſo abſtrakt ſeine Werke vom Glauben trennte, und nicht vielmehr als einen ſchlaffen, trägen Gläubigen, und ob Jakobus ſelber ſo ſcharf unterſcheidet (in der Theorie) zwiſchen Werken, die den Glauben ſelbſt zum innerſten Prinzip haben, und ſolchen Werken, die mit dem Glauben nichts gemein haben.

Andere Ausleger betrachten den τις in V. 18 als eine Art Verteidiger des τις in V. 14 oder dann als einen Vermittler. So läßt Huther den Einredner einen Sekundanten deſſen ſein, der ſeines Glaubens ſich rühmt und faßt dann ſeine Worte als indirekte Rede, und zwar ſo, daß ſie doch aus der Seele des Jakobus herausgeſprochen wären, und mit dem σύ den von dieſem bekämpften Gegner, mit dem ἐγώ aber den Jakobus ſelbſt meinten. Der Sinn wäre dann: Es möchte aber mancher gegen das, was ich eben ausgeſprochen habe, dich verteidigend ſagen: du Werkeloſer habeſt doch den Glauben und ich habe dafür die Werke, ich ſei alſo nicht im Vorteil vor dir. Die folgenden Worte wären dann Entgegnung des Jakobus, nicht an den Einredner gerichtet, ſondern wegen der Lebhaftigkeit der Rede direkt an den, mit welchem beide (Jakobus und der Einredner) ſich beſchäftigen, an den ſeines Glaubens ſich Rühmenden. Allein dieſer Auslegung ſteht entgegen, daß jene Worte des Einredners die Auffaſſung als indirekte Rede aus der Seele des Jakobus heraus eben nicht zulaſſen. V. Soden (Jahrb. für pr. Th. 1884, S. 150) läßt den τις auch den in V. 14 in Schutz nehmen, d. h. den Leſer des Briefes, in der Lebhaftigkeit der Polemik habe ſich nämlich ſchon in V. 14 und 16 dem Verfaſſer aus den ὑμεῖς der τις ἐξ ὑμῶν heraus individualiſiert, der nun mit σύ angeredet werde; wie nachher die Lebhaftigkeit wieder

nachlasse, treten an die Stelle des σύ, an den noch der ganze Schriftbeweis von V. 20 an gerichtet sei, mitten im Gang dieses Beweises unvermerkt die früheren ὑμεῖς (V. 24). — Der Gedanke sei nun folgender: Da kommt einer, dich (Leser) zu beruhigen und mich zu widerlegen und sagt zu dir, dem ich bis jetzt nur zugab: λέγεις πίστιν ἔχειν: Du hast ja Glauben, also beruhige dich; bei uns ist es hergebrachte Lehre: Der Glaube rettet; dagegen kann das Beispiel V. 15 f. nichts beweisen. Eingehend auf diese beruhigende Bemerkung setzt der lebhafte Verfasser selbst (also Jakobus) sofort hinzu: κἀγὼ ἔργα ἔχω, und auf Grund dieser beiden Selbstaussagen, des Lesers (durch den Mund des τις): πίστιν ἔχω und des Schreibers: ἔργα ἔχω, fordert er zum Beweise derselben heraus: Zeige mir deine πίστις ohne Werke; und ich will dir meine πίστις zeigen aus den Werken. — Allein es erhellt wie unnatürlich es ist, die erste Hälfte von V. 18 sogar auseinanderzureißen und in κἀγὼ ἔργα ἔχω einen anderen reden zu lassen als in σὺ πίστιν ἔχεις.

Nun hat man aber auch den Einredner als eine Art Vermittler betrachten wollen. Er würde sagen: „Du hast Glauben, ich habe Werke, so teilen wir uns, und nun sehe ein jeder, wie weit er's damit bringe." So Weiffenbach in seiner Studie. Allein an wen sind die Worte: Du hast Glauben! gerichtet? An Jakobus? Das geht doch nicht, denn Jakobus ist ja nicht spezifischer Vertreter des Glaubens. Und er würde in seiner Entgegnung umgekehrt den andern auffordern, seinen Glauben aufzuzeigen. Oder an den τις in V. 14? Dann müßte man, wollte man mit δεῖξον ꝛc. wieder den Jakobus in die Rede fallen lassen, annehmen, er belehre nun den Vermittler, daß Glaube und Werke sich doch nicht so trennen lassen, thue das aber in der Weise, daß er sich direkt an den Werkelosen, der sich seines Glaubens rühmt, wende. Ein Ausweg ist noch der, das σὺ und κἀγὼ gar nicht so speziell persönlich zu nehmen, sondern im Sinn von: „der eine — der andere", sodaß mit σὺ weder Jakobus noch der τις in V. 14 angeredet wäre. So Erasm., Pott, Knapp und neuestens Schlatter. Der folgende Satz sei nicht an die Form, sondern an den Inhalt, den Sinn der Einrede angeschlossen. Ihrem Sinn nach sei die Einrede

Verteidigung der Verdienstlichkeit des Glaubens auch ohne Werk; darum werde vollständig zutreffend dem Gegner zugemutet, daß er den Glauben zeige, auf den er sich verlasse. Daraus entstehe aber eine Inkongruenz mit der Form der Einrede, in der der Gegner den Glauben dem andern überlasse, sich selbst aber die Werke zueigne. Die Inkonkruenz sei aber nur formal, weil die Verteidigung lediglich abstrakt den gesonderten Wert beider Dinge aussprechen wolle. Ob χωρίς oder ἐκ gelesen werde, gebe einen geringen Unterschied. Der ironische Klang, den das χωρίς habe, empfehle dasselbe nicht. Das ἐκ, das einfach und unumwunden die sittliche Aufgabe nenne, die demjenigen gestellt sei, der sich seines Glaubens rühme, gebe einen voll zutreffenden Gedanken und χωρίς dürfte Besserung sein [1]). Umgekehrt findet Huther in ἐκ τῶν ἔργων Ironie, da ja die Voraussetzung die sei, daß diesem Gläubigen eben die Werke fehlen. Hier muß die Textkritik entscheiden, und sie entscheidet für χωρίς.

Die Mehrzahl der Ausleger betrachtet jedoch den τις in V. 18 als eine Art Bundesgenossen des Jakobus, den dieser die Verteidigung übernehmen lasse, sei es nun, daß er ganz in seinem Sinn spreche, sei es, daß er wenigstens indirekt seiner Sache diene. Zuerst muß aber gefragt werden, ob überhaupt bei τις an eine bestimmte Person zu denken sei, oder ob die Übersetzung: „man wird sagen" nicht sich verteidigen ließe. Es wäre dann eben damit eingeführt, was jeder beliebige Gläubige dem, der vorgiebt, den Glauben zu haben, aber keine Werke hat, einreden könne. So erklären nach Calvin und Beza: Schneckenburger, Theile, de Wette und andere. Mit dem ἀλλά sucht man sich entweder so abzufinden, daß man es zu der Negation, die in der Bezeichnung der πίστις als einer νεκρά liegt, in gegensätzliche Beziehung setzt, so Schneckenburger: ista fides non est fides, sed dicat aliquis, oder mit de Wette so, daß die gegensätzliche Beziehung nicht auf das unmittelbar Vorhergehende, sondern auf den in V. 14 zu Worte gekommenen Irrtum: ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν zurückgehen soll; in beiden Fällen ist alsdann ἀλλά „sondern", nicht

1) Schlatter, a. a. O., S. 412 Anm.

„aber“ [1]), und es iſt zu überſetzen: „ſondern ſo wird man ſagen“, genauer: ſondern ſo ſoll, wird einer ſagen, nämlich: wenn er recht reden will — eben im Gegenſatz zu dem τις in V. 14. Es ſcheint mir dies immerhin paſſender zu ſein, als den Jakobus förmlich die Rolle der Verteidigung einem andern übertragen zu laſſen; denn da iſt Huthers Frage berechtigt: „Warum thut er das?“ Eine andere Antwort nämlich als: „es erkläre ſich aus der Neigung zu dramatiſcher Veranſchaulichung“ (Erdmann), dürfte es kaum geben. ἀλλά vollends mit Wieſinger durch quin etiam zu überſetzen und es als Korrektion des vorhergehenden Urteils in ſteigerndem Sinn zu betrachten, iſt willkürlich. Es leuchtet nun ein, daß, ſobald man in dieſer oder jener Weiſe in V. 18a die Meinung des Jakobus ſelber erblickt, man alsdann V. 18b als einfache Fortſetzung der Rede des τις anſehen muß: derſelbe, der ſagt: „Du haſt Glauben und ich habe Werke“, fährt fort und fordert jenen auf, ſeinen werkeloſen Glauben zu zeigen und anerbietet ſich ſelber, den Glauben aus ſeinen Werken aufzuzeigen. Wann dann wieder Jakobus in eigener Perſon und nicht mehr unter der Maske des τις das Wort ergreift, ob V. 20 (ſo Hofmann) oder erſt V. 24 (ſo Beyſchlag), iſt nicht leicht zu ſagen und verſchieden beantwortet worden, was nach Huther und auch nach Klöpper eine Schwierigkeit dieſer Erklärung ſein ſoll, aber eben darum begreiflich iſt, weil ja der Betreffende für den Jakobus redet, ja weil bei der allgemeinen Faſſung von τις überhaupt gar kein beſtimmter anderer eingeführt wird, von dem Jakobus ſich zu unterſcheiden brauchte.

Nun wird man aber immerhin urteilen müſſen, daß die Formel ἀλλ' ἐρεῖ τις auf einen Zwiſchenredner zu deuten ſcheint, der, wie er von Jakobus zu unterſcheiden iſt, auch einen etwas verſchiedenen Standpunkt vertritt. Nach Stier würde ein phariſäiſcher Jude den werkeloſen Glauben in ſeiner Richtigkeit und Unerkennbarkeit verſpotten. Nach Haupt [2]) redete ein Moraliſt, der ſeine Werke für

1) Calvin: quin potius — τις pro quolibet.

2) Rezenſion der Kommentare von Beyſchlag und Erdmann, Stud. u. Krit. 1883, S. 177 ff.

seine πίστις, d. h. für seine Religion ausgebe. Und der Zweck wäre, den Lesern zu Gemüte zu führen, was für eine Konsequenz sich aus ihrer schlaffen Sittlichkeit ergebe, was für ein böser Schein daraus entstehe, als gäbe es nur einen unsichtbar bleibenden, also völlig wertlosen Glauben und glaubenlose, nun vielmehr eben die wahre Religion repräsentierende Werke. Also nur der glaubenlose Moralismus würde aus dem üblen Verhalten der Leser Kapitel schlagen, wie nun eben dadurch veranschaulicht würde, daß solch ein Moralist redend eingeführt wird. Doch mit Recht sagt Klöpper: „Wenn dies die Meinung wäre, so müßte es heißen: ‚Aber wenn nun jemand sagen würde — und nun könnten die bezüglichen Wort des Interlokutors folgen — was könntet ihr dagegen einwenden?‘“ (S. 290). Auch die Einwendung von Sodens (a. a. O., S. 151) trifft zu: Der Moralist schätzt die Religion (die er mit πίστις bezeichnen soll) gering und giebt sich Mühe, sie zu erweisen: δείξω σοι κτλ; er sollte sagen: „Meine Werke sind genug, wozu die πίστις?“

Hofmann endlich betrachtet den Interlokutor als einen Nichtchristen und seine Werke nur überhaupt als ein Thun, das seinen Glauben, nicht eben seinen christlichen Glauben aufweise. Nur der, der den Glauben für sich beanspruche, sei ein Bekenner Jesu. Diesem werde dann im Folgenden zu bedenken gegeben, daß sein Glaube nicht nur für andere nicht zeigbar, sondern auch bei ihm selbst sittlich wertlos sei, wenn er dem der bösen Geister gleiche, wohlgethan nur, wenn dies nicht der Fall sei. Auf jene Unterscheidung führt aber nichts. In V. 20 würde dann wieder Jakobus reden und zu dem eigentlichen Gegner sagen: „Willst du aber — nun sogar durch diesen nichtchristlichen τις überführt — anerkennen, daß der Glaube ohne die Werke unwirksam ist?“

Glücklicher dürfte vielleicht folgender Erklärungsversuch sein: Der Interlokutor ist weder ein Moralist, der ernstlich den Standpunkt einer einseitigen Sittlichkeit vertreten würde, noch ein Nichtchrist, der mit seinem werkthätigen Glauben den trägen Bekenner des Evangeliums beschämen würde, sondern einfach ein von Jakobus eingeführter schlagfertiger Disputator, der zunächst auf den Glauben verzichtet und dadurch scheinbar den andern im Vorteil

läßt (indem er eben für ſich nur auf Werke Anſpruch macht), dann aber auch auf dieſem Boden indirekt dennoch den vollen Sieg gewinnt. Er wird nämlich ſogar ſo überlegen ſein, denn ſobald dem andern die Zumutung gemacht wird, daß er ſeinen Glauben zeige, wird er ſie nicht erfüllen können, ihm ſelbſt aber wird es ein Leichtes ſein, ſchon aus den bloßen Werken den Glauben aufzuzeigen, den er zuerſt ſcheinbar ganz dem andern ließ, als hätte er keinen. Zunächſt werden die Rollen, die Vorzüge geteilt — ein Vorſchlag, mit dem der andere kann zufrieden ſein; ihm wird ja ſcheinbar der Glaube ganz konzediert. Dann aber erfolgt durch einen einfachen Schachzug Eroberung auch der Glaubensposition, in der der andere, wenn's darauf ankommt, ſich nicht halten kann; kann er doch ſeinen Glauben nicht einmal zeigen.

V. 19 fährt, wie ſchon das vorangeſtellte σύ zeigt, derſelbe τις zu reden fort, der in V. 18 geredet. Er konzediert dem, der ſeines Glaubens ſich rühmt, die Orthodoxie in dem Juden und Chriſten gemeinſamen Grundbekenntnis des Monotheismus; inhaltlich iſt alſo an deſſen Glauben gar nichts auszuſetzen, ſein Gegenſtand iſt der große Fundamentalartikel, und inſoweit gebührt ihm das Lob: καλῶς ποιεῖς [1]). Aber was hilft's ihm, wenn dieſer Glaube ſein Handeln nicht göttlich beſtimmt? Dann unterſcheidet er ihn nicht von den Dämonen, denn die haben dieſe Glaubensüberzeugung auch, doch iſt ſie ihnen bei ihrem gottfeindlichen Weſen eine Urſache des Erbebens.

Es könnte auffallen, daß nicht der ſpezifiſch chriſtliche Glaube erwähnt iſt, der ja als bloß theoretiſcher auch hätte konzediert werden können (vgl. 2, 1). Allein die Herübernahme des jüdiſchen Grunddogmas in den Vordergrund des chriſtlichen Bekenntniſſes wurde wenigſtens in der nachapoſtoliſchen Zeit allgemein üblich und war jedenfalls in judenchriſtlichen Kreiſen von Anfang an ſehr natürlich, vgl. bei den Synoptikern, wo das erſte Gebot zur Sprache kommt, die Einleitung: Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν (Mark. 12, 29. 32). Bei Hermas (Mand. I) lieſt man: πρῶτον

1) Vgl. Weiß, Neuteſtamentl. Theologie § 53, b: „an ſich ein richtiger Glaube".

πίστευσον ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός. Bei der Annahme ſpäterer Abfaſſung des Briefes würde alſo die ſonſt triftige Bemerkung Kübels (bei Grau, Bibelw. f. d. Gemeinde, II, 808) dahinfallen: „Sonnenklar iſt gerade hier, daß dieſe Gegner unmöglich pauliniſche Chriſten, und daß die bekämpfte Lehre unmöglich die pauliniſche ſein kann oder ein Mißverſtand und Mißbrauch derſelben; denn Paulus lehrte doch nicht Rechtfertigung durch das monotheiſtiſche Glaubensbekenntnis. Wohl aber paßt dieſe Stelle ganz auf phäriſäiſch geſinnte Judenchriſten.“ Die regelrechte Orthodoxie wird hier alſo auf einen ſummariſchen Ausdruck gebracht. Doch darf man nicht mit Schlatter dieſe Stelle vom Glauben, daß Gott einer, als Grundſtelle für den Glaubensbegriff des Jakobus betrachten und ſie der ganzen Erörterung desſelben voranſtellen und zugrunde legen.

Dies führt, wie Schlatters Darlegung zeigt, notwendig dazu, daß man zu viel in dieſe Betonung der Einheit Gottes hineinlegt, als wäre damit beſonders auf ſeine Verheißungstreue und Wahrhaftigkeit hingewieſen. Wenn überdies nach unſerer Auffaſſung hier das polemiſche Intereſſe vorwaltet, ſo iſt es am natürlichſten, daß dem Gegner dasjenige zugeſtanden wird, was in ſeinen Augen und nach der allgemeinen Anſicht das Grunddogma iſt, und worauf er am meiſten Wert legt. (Vgl. auch Weiß, neuteſt. Theologie, 1884, S. 1790.) Das Tiefſte und Gehaltvollſte im Chriſtenglauben braucht es darum nicht zu ſein. Es iſt gegenüber anderem, was unſer Brief über den Glauben enthält, mehr etwas Formales, aber eben ein unbeſtrittenes Schibboleth der Orthodoxie.

Auch zu eng und nicht ganz richtig iſt es freilich zu ſagen, es ſei hier der Glaube als bloß theoretiſches Fürwahrhalten gemeint [1]). Denn das φρίσσειν der Dämonen iſt doch Folge einer Gemütserregung. Beſſer findet Beyſchlag als weſentliches Moment des Glaubensbegriffs hier die innere Gewißheit von gewiſſen überſinnlichen Thatſachen und Wahrheiten angedeutet. Dieſe nun könne verſchiedenartig ſich auswirken oder auch unfruchtbar bleiben: ſie könne ſittlich zum Guten beſtimmen, aber auch träg und ſicher

1) Mangold: „Der theoretiſche Monotheismus.“

machen, ja ſelbſt mit innerlichem Schrecken und Grauen die Widerſpenſtigen erfüllen. Das letztgenannte iſt bei den Dämonen der Fall.

V. 20 iſt am Schluß ſtatt νεκρά ἐστιν der Rec. ἀργή ἐστιν zu leſen, nicht ſowohl wegen der überwiegenden Zahl der Zeugen als vielmehr wegen des Verdachtes der Konformierung mit V. 17, dem das νεκρά unterliegt. Die neueren Textkritiker haben ſich für ἀργή entſchieden. Mit Recht findet Hofmann gegenüber dem vorher disputierenden und überführenden Verſtand hier den Ton des Unwillens und darin ein Anzeichen, daß nun wieder Jakobus das Wort nehme. Letzteres zwar muß dahingeſtellt bleiben, denn die Rede des τις könnte doch noch fortgehen bis und mit V. 23. — ὦ ἄνθρωπε κενέ: κενός leer, gehaltlos, wegen des eitlen, dem wirklichen Weſen nicht entſprechenden Rühmens [1]). ἀργή will entweder den Glauben ohne Werke, allerdings etwas tautologiſch, als einen unwirkſamen, d. h. müßigen bezeichnen (ſo Weiffenbach, vgl. auch Grimm und Cremer); oder er wird ſo genannt, ſofern er nichts fruchtet, d. h. kein Heil, keine Rechtfertigung und Errettung bringt (ſo Weiß, Beyſchlag). Sprachlich ſind beide Bedeutungen gerechtfertigt: nichts wirkend, träg, müßig, und: nichts ertragend, abwerfend, fruchtend. Erſt V. 22 giebt m. E. den Ausſchlag für die erſtere; doch ſo, daß er immerhin auch von der letzteren aus ſich richtig verſtehen läßt, wenn man nur als Ertrag nicht geradezu die Rechtfertigung ſich denkt. Brach, unfruchtbar gleich einem keine Zinſen tragenden Kapital liegt er auch da, wenn er es nicht zu Werken bringt.

V. 21 führt den Beweis mit dem Beiſpiel Abrahams. Daß dieſer „unſer Vater“ genannt wird, ſoll, weil auf die leibliche Abſtammung ſich beziehend, den judenchriſtlichen Charakter des Verfaſſers und der Leſer beweiſen. Allein auch Paulus redet Röm. 4, 1 ſo und hat ebendaſelbſt V. 11 und 12, vgl. auch Gal. 3, 7 ꝛc. den Begriff eines „Vaters der Gläubigen“ für Abraham geprägt. Für die nämliche Ausdrucksweiſe Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν auf

1) Vgl. Sophocl. Antig., 709. Beyſchlag identifiziert es mit ῥακά Matth. 5, 22. Cremer findet dies indeſſen mehr als zweifelhaft. Er erklärt: „hinter dem nichts iſt“, „aufgeblaſen“ und vergl. e. Parellele aus Plutarch.

entſchieden heidenchriſtlichem Gebiete iſt vollends 1 Clem. 31, 2 beweiſend.

Die Behauptung nun, Abraham ſei aus Werken gerechtfertigt worden, iſt immer als der Lehre des Paulus Röm. 4, 2 auch buchſtäblich widerſprechend aufgefallen, und man hat daraus auf eine polemiſche Bezugnahme auf dieſe Lehre oder doch ihre mißbrauchte Formel geſchloſſen, indem man namentlich betonte, daß δικαιοῦν vom Urteil Gottes über den Menſchen mit Ausnahme der einzigen Stelle Matth. 12, 37 in der ganzen griechiſchen Bibel nur bei Paulus und dem Pauliner Lukas vorkomme, und daß ſpeziell die Formeln δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως und ἐξ ἔργων vor Paulus ſonſt nirgends nachzuweiſen ſeien [1]). Die Stelle Geneſ. 15, 6 aber gab wenigſtens die Formeln nicht an die Hand, weshalb v. Soden Mangolds Meinung eine ſehr kühne Hypotheſe nennt: „der Gebrauch und die Bedeutung des Wortes δικαιοῦν im Sinne des Paulus bei Jakobus erkläre ſich, weil dieſem wie jenem dieſelbe altteſtamentliche Stelle das Wort und ſeine Bedeutung nahegelegt habe.“ Klöpper nimmt zwar nicht mit den meiſten eine Bezugnahme auf pauliniſche Briefe an, ſondern ſagt, das Schriftbeiſpiel Abrahams für die Rechtfertigung durch den Glauben allein habe gewiß ſchon ſeit lange eine ſo ſtereotype Verwendung gefunden, daß unſer Verfaſſer es nicht gerade aus einem pauliniſchen Briefe zu reproduzieren brauchte. Aber er fährt fort: „Nur das iſt unzweifelhaft ein Anzeichen verhältnismäßig ſpäter Abfaſſung unſeres Briefes, daß ſein Verfaſſer dem aus Gen. 15 entnommenen Beleg für die zugerechnete Glaubensgerechtigkeit das aus Gen. 22 entlehnte Beiſpiel gegenüberſtellt und beide zu einander in das Verhältnis von Anfang und Vollendung der Recht-

1) v. Soden, S. 162. Auf das Urteil Gottes beziehen ſich allerdings Stellen wie Jeſ. 50, 8 und 45, 25, vgl. auch Sir. 9, 12, doch fehlt hier eine Beſtimmung der die Rechtſprechung oder Rechtbeſchaffung herbeiführenden Urſache durch ἐκ. Vielmehr iſt nur das betont, daß das Recht von Gott kommt, wohl im Gegenſatz zu bisheriger Verdunkelung, Verbennung und Unterdrückung. δικαιοῦσθαι könnte freilich auch „gerecht daſtehen“ bedeuten, aber die erſte Stelle bietet ja den aor. 1 activi dar. Und auch jene Bedeutung bezöge ſich auf das Urteil Gottes.

fertigung ſetzt. Eine Kombination von Schriftſtellen, welche wenigſtens in der vorpauliniſchen Periode ganz undenkbar wäre, da ſicher zuerſt Paulus Gen. 15, 6 in dem ſpezifiſchen Sinn gedeutet hat, wie derſelbe Jak. 2, 23 vorausgeſetzt erſcheint“ (S. 316 f.). Wollte man auch letzteres als fraglich dahingeſtellt ſein laſſen, ſo macht doch die Zuhilfenahme des Glaubensbeweiſes in Gen. 22 den Eindruck einer Korrektur einer aus Gen. 15, 6 abzuleitendenden einſeitigen Auffaſſung von der Glaubensgerechtigkeit. Die Stelle Gen. 15, 6 ſcheint ſchon nicht mehr naiv angewendet, ſondern zur Verteidigung eines ſchlaffen Glaubens, der um Werke ſich nicht bemühte, mißbraucht worden zu ſein. Gegen dieſen Mißbrauch wendet ſich nun Jakobus, nicht um der Stelle zu widerſprechen, ſondern um ſie durch Kombination mit Gen. 22 ins richtige Licht zu ſtellen, wonach der Glaube von den Werken nicht kann losgetrennt werden.

Nun wird aber von den Vertretern der vorpauliniſchen Auffaſſung des Schriftſtückes, z. B. Beyſchlag, betont, daß in unſerer Stelle das Gerechtfertigt-werden Abrahams aus Werken als allgemein zugeſtanden vorausgeſetzt werde. „Durch die Frage mit *οὐ* wird der Gedanke als ein ſolcher hingeſtellt, dem alle — auch die Gegner beiſtimmen müſſen. Der Satz beweiſt daher gegen eine antipauliniſche Polemik, indem eine ſolche das Gerechtfertigt-ſein Abrahams aus Werken gegen Röm. 4 zu beweiſen gehabt hätte.“ Letzteres iſt wahr; indeſſen iſt damit der vorpauliniſche Urſprung der Darlegung noch nicht bewieſen. Meines Erachtens auch dadurch nicht, daß 1 Makk. 2, 52 eine Kombination des *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* von Gen. 15 mit der Glaubensprobe von Gen. 22 ſich findet, und zwar ebenfalls in Frageform: *Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην;* [1]) weil hier nicht ausdrücklich zwiſchen dem

1) *πιστός* an dieſer Stelle iſt nicht „gläubig“, ſonſt könnte man an die durch Gottes Verheißungswort auferlegte Glaubensprobe in Gen. 15 ſelbſt denken, ſondern gemäß dem Sprachgebrauch der LXX und der Apokryphen „treu, zuverläſſig“, vgl. Tremer s. v. Vgl. auch Sir. 45, 20, wo die Worte *ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός* gleichlautend vorkommen und wo auch auf die Gen. 22 erneuerte Verheißung hingewieſen iſt.

von Paulus angerufenen locus classicus für die Glaubensgerechtigkeit und der Theſe, daß Abraham ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, durch Zuhilfenahme des in Gen. 22 berichteten Beiſpiels von Glaubensbewährung vermittelt wird, was doch in der Jakobusſtelle, wie das καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα von V. 23 zeigt, offenbar geſchehen ſoll. Dies Schriftwort in ſeinem ſpezifiſchen Sinn ſoll unbeſchadet jener Theſis doch ſich erfüllt haben, ja richtig verſtanden ihr nur zur Beſtätigung dienen.

Die Makkabäerſtelle erklärt alſo die hier vorliegende vermittelnde Auseinanderſetzung mit Gen. 15 nicht ſo ausreichend und allſeitig befriedigend, daß die Annahme einer irgendwie vorgeſtellten Veranlaſſung durch die pauliniſche Lehrweiſe damit gründlich aus dem Felde geſchlagen wäre.

Weizſäcker (Ap. Z., S. 380) ſagt geradezu: „Daß der Verfaſſer es mit Paulus zu thun hat, geht daraus hervor, daß er ganz wie dieſer die Frage auf den Gegenſatz von πίστις und ἔργα ſtellt, und daß er vor allem den Schriftbeweis des Paulus aus dem Vorbild Abrahams zu entkräften und in das Gegenteil zu verkehren ſucht.“ Iſt letzteres zu weit gegangen, ſo hat hingegen erſteres ſeine Richtigkeit. In der altſynagogalen Theologie werden Glaube und Werke einander nicht entgegengeſetzt, ſondern der Glaube, zumal ein Glaube Abrahams (der nicht nur Fürwahrhalten, ſondern feſtes Vertrauen und Zuverſicht iſt) erſcheint ſelber als Werk, Leiſtung und Verdienſt und wird mit den einzelnen Werkverdienſten addiert und gegen die Übertretung abgewogen. Die Gnade tritt dann nur ergänzend ein, ſo weit das Verdienſt mangelhaft iſt. Ein Gegenſatz von Glaube und Werk iſt alſo dadurch geradezu ausgeſchloſſen. (Weber, S. 295.) — Auch bei Philo finden ſich keine Anhaltspunkte für die ſchlechthinnige Entgegenſetzung von Glauben und Werken, alſo für die Baſis der Polemik des Jakobus. Denn bei Philo begegnet uns im Gegenſatz zur Lehre der paläſtiniſchen Synagoge eine ungemein hohe Wertſchätzung des Glaubens als des in der größten menſchlichen Geiſtesthat, in der ungeteilten Hingabe an Gott ſich bekundenden „Werkes der Gerechtigkeit“, das dann ebenfalls an dem Beiſpiel Abrahams Gen. 22 illuſtriert wird. Es liegt dies allerdings gar nicht fern ab von

der eigentlichen Meinung des Jakobus, entſpricht aber nicht der durch ſeine Polemik ihm aufgedrungenen Ausdrucksweiſe (V. 24): aus Werken und nicht aus Glauben allein. Dieſe ſetzt eben, wie es ſcheint, doch als Antitheſe die pauliniſche Theſe voraus. Philo verwendet den Spruch Gen. 15, 6 auch oft. Aber ihm iſt darin das Erſte und Wichtigſte das Wunderbare und Paradoxe, daß Abraham ſolchen Glauben bewies; das Andere, daß ihm dies zur Gerechtigkeit angerechnet wurde — für Paulus das eigentliche Gottes- und Gnadenwunder — iſt dem Philo nur die natürliche und notwendige Folge dieſes gottwohlgefälligen Verhaltens (Schlatter, 91, 99).

ἐδικαιώθη beziehen die meiſten Ausleger mit Recht auf ein göttliches, gerechtſprechendes Urteil. Jedenfalls iſt die Überſetzung: durch die Werke vor Menſchen als gerecht erwieſen zu verwerfen. Aus harmoniſtiſchem Intereſſe und dogmatiſcher Befangenheit wollte ſchon Calvin und will noch neueſtens Philippi die aus den Werken vor Menſchen erfolgte Rechtfertigung des zuvor vor Gott durch den Glauben gerechtfertigten Abraham verſtehen. — δικαιοῦν heißt entweder im gerichtlichen Sinn: gerechtſprechen, ſo nehmen es hier die meiſten; denn dafür ſpricht, daß es ſich ja im ganzen Gedankenzuſammenhang darum handelt, was den Menſchen im Gericht rette, vgl. V. 12. 13. 14; daß ferner das ἐλογίσθη in dem Schriftcitat V. 23, mit dem ἐδικαιώθη einen analogen Sinn haben muß, offenbar auf judizielle Anrechnung zur Gerechtigkeit ſich bezieht, endlich, daß auch von der Rahab V. 25 das nämliche ἐδικαιώθη ἐξ ἔργων ausgeſagt iſt, während bei ihr doch von einer Bewährung oder faktiſchen Herſtellung der Gerechtigkeit durch den geſamten Wandel kaum die Rede ſein könnte, ſondern lediglich von einem ihre Rettung bedingenden freiſprechenden Urteil Gottes auf Grund einer ſpeziellen Glaubensthat, die durch das artikelloſe ἔργων nur nach ihrer Qualität als Werk charakteriſiert wird. Vgl. auch Weiß, Neuteſtamentl. Theol. § 53, b.

Hofmann allerdings erklärt unter Berufung darauf, daß die verba auch όω häufig faktitive Bedeutung haben: δικαιοῦσθαι heiße: dazu gelangen, daß man thatſächlich durch ein Gott ent-

ſprechendes Verhalten gerecht iſt [1]). Allein im altteſtamentlichen Sprachgebrauch iſt *δικαιοῦν* Überſetzung von הַצְדִּיק freiſprechen vor Gericht und hat zum Gegenſatz יַרְשִׁיעַ, *καταγινώσκειν*, *καταδικάζειν* verurteilen, einen als רָשָׁע erklären [2]); ſo lieſt man es auch im Neuen Teſtament, abgeſehen von den auf die pauliniſche Rechtfertigungslehre bezüglichen Stellen: Matth. 12, 37. Röm. 2, 13. Luk. 18, 14. Daneben kommt das Wort noch in der Bedeutung: „als gerecht erweiſen, darſtellen“ vor, ſo Röm. 3, 4. Luk. 7, 29. Matth. 11, 19. 1 Tim. 3, 16, doch iſt dieſe Bedeutung, wonach die *δικαίωσις* dann nicht von Gott, ſondern von den Werken ſelbſt herkäme, hier zuſammenhangswidrig.

Fragt man nach dem Fundort des hier namhaft gemachten gerechtſprechenden Urteils, ſo iſt anläßlich der Hinauftragung Iſaaks auf den Opferaltar, auf welche hin dasſelbe dem Abraham zuteil geworden ſein ſoll, allerdings in der Geneſis nichts davon zu leſen, indem dort nur Anerkennung ſeiner unbedingt zu jedem Opfer willigen Gottesfurcht und Beſtätigung der Verheißungen ausgeſprochen iſt. Allein es darf dies nicht irre machen. Inkluſive war jenes doch *δικαίωσις*, und bei Rahab, von der nachher das *ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη* ausgeſagt iſt, findet ſich ja auch kein direkt dies ausſprechendes Wort im Buche Joſua. Es wird ſich übrigens nachher zeigen, daß Jakobus das Wort Gen. 15, 6 als nach jenem größten Glaubensbeweis erfüllt betrachtete, und wird zu ermitteln ſein, wie er ſich das vermittelte.

---

1) Er glaubt nur ſo einem unverſöhnlichen Widerſpruch mit Röm. 3, 28 ausweichen zu können.

2) Inſtruktiv iſt die Stelle Jeſ. 5, 23: *οἱ δικαιοῦντες τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων καὶ τὸ δίκαιον τοῦ δικαίου αἴροντες*. Hiernach kann *δικαιοῦν*, wo es von Gott gebraucht wird, nicht den *ἀσεβής* zum Objekt haben, denn Gott hält den Schuldigen keineswegs für unſchuldig auf dem Geſetzesſtandpunkt. Vielmehr iſt es der Gerechte, der für gerecht erklärt, durch richterliches Urteil als gerecht hingeſtellt wird, vgl. Prov. 17, 15. Man halte ſich nur ſtets gegenwärtig, daß der Ausgangspunkt die im Alten Teſtament häufige Grundbedeutung des Wortes: „Recht verſchaffen, zum Recht verhelfen“ iſt. Vgl. Deut. 25, 1. — Nach dem Zuſammenhang ſtimmt Jakobus in der Faſſung des auf Gott bezogenen *δικαιοῦν* mit dem altteſtamentlichen Sprach-

V. 22. Tiſchendorf lieſt in ed. VIII nach cod. ℵ prim. man. und cod. A. und Ital. codd. *συνεργεῖ*, während Weſtcott und Hort (auch Lachmann, auch Tiſchendorf früher) nach cod. BC und anderen (darunter vulg. und beide ſyr. Überſ.), auch nach der Korrektur im Sin. (mit der Recepta) *συνήργει* lieſt, was in der That zu *ἐτελειώθη* beſſer paßt. Tregelles hat *συνεργεῖ* im Text und *συνήργει* am Rand.

βλέπεις iſt nach Beyſchlag, Hofmann ꝛc. Vorhaltung, nicht Frage (ſo Tregelles). *συνήργει* ſteht zunächſt in gegenſätzlicher Beziehung zu *ἀργή* (V. 20) und betont, daß die *πίστις* Abrahams eben nicht unwirkſam geweſen. Dieſes Band zwiſchen V. 22 und V. 20 zeigt ſchon deutlich, daß in dem dazwiſchen ſtehenden 21. Vers die *πίστις* nicht vergeſſen iſt, wenn ſie ſchon dort ungenannt bleibt. Zu prüfen iſt nun die Frage, ob der Zweck des *συνεργεῖν*, das von der *πίστις* ausgeſagt iſt, das *δικαιωθῆναι* ſei, oder ob er in dem Zuſtandekommen der rechtfertigenden Werke liege. Man hat überſetzen wollen: „wirkte zu ſeinen Werken", d. h. war das wirkende Prinzip zur Erzeugung derſelben, als hieße es: *εἰς τὰ ἔργα* oder *εἰς τὸ ἐργάζεσθαι* (Kern, Schneckenburger, De Wette). So bemerkt neueſtens Schlatter (S. 414, Anm.): „Die beiden Sätze in V. 22 heben das Verhältnis zwiſchen Glauben und Werk nach ſeinen beiden Seiten hervor. Der zweite Satz nennt den Einfluß der Werke auf den Glauben, ſo wird der erſte den Einfluß des Glaubens auf die Werke nennen. Der Glaube wirkt mit zur Entſtehung der Werke und empfängt ſeinerſeits aus den Werken Vollendung" [1]). Allein die ſprachliche Be-

gebrauch überein, nicht aber, wie ſpäter gezeigt werden ſoll, mit dem den *ἀσεβής* als Objekt ſetzenden Paulus.

1) Ebenſo, wie es ſcheint, Grimm im Lex. s. v. das Mitwirken betonend: fides (non erat iners, sed una operando) effecit, ut Abraham ederet facta. — Ähnlich Haupt (a. a. O., S. 189), der hier Ausſagen über das Wechſelverhältnis der zwei verſchiedenen Prinzipien: religiöſe Beſtimmtheit und ſittliche Selbſtbeſtimmung zu erblicken glaubt: Da die Werke chriſtliche, von einem Chriſten geſchehende ſind, ſo iſt die religiöſe Beſtimmtheit des Betreffenden für ſie maßgebend: *συνεργεῖ ἡ πίστις τοῖς ἔργοις*, dieſe können ohne jene nicht gedacht werden; anderſeits gewinnt durch die Werke der

rechtigung dieſer Erklärung iſt zweifelhaft. Hingegen heißt *συνεργεῖν* z. B. Röm. 8, 28 behilflich ſein, und Huther will nun vom Glauben ausgeſagt ſein laſſen, daß er den Werken behilflich war, nämlich dazu, daß ſie in gottwohlgefälliger Weiſe zur Ausführung kommen konnten, alſo zu einer gewiſſen Beſchaffenheit, was aber auch künſtlich iſt, weil zuviel hineingelegt werden muß. Man bleibt daher am richtigſten mit Cremer bei der Überſetzung ſtehen: Der Glaube half ſeinen Werken, leiſtete ihnen Dienſte (natürlich zu dem die Rechtfertigung erwirkenden Zuſtandekommen)[1]). Dann iſt der Gegenſatz zu *ἀργή* V. 20 ſcharf, der Nachdruck aber liegt gleichwohl auf *τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*. Über den Sinn von *ἀργή* entſcheidet dieſe Ausſage in der ſchon oben angedeuteten Weiſe. Bei Abraham war der Glaube, weil er ſeinen Werken half, nicht müßig. — Abweichend verſteht Hofmann ein den Werken Behilflich-ſein des Glaubens zur Bewirkung des von ihm als gerecht-geworden-ſein verſtandenen *δικαιωθῆναι*. Er findet darin den Gedanken, daß nur mit Hilfe des Glaubens die Werke den Abraham zu einem als gerecht daſtehenden machen konnten. Dieſe Bedeutung von *δικαιωθῆναι* wurde oben abgelehnt, aber in ſeiner richtigen Bedeutung könnte es doch den Zweck des *συνεργεῖν* bezeichnen und der Dativ *τοῖς ἔργοις* könnte von *συν—* abhangen, *συνεργεῖν* alſo im Sinn von „mitwirken“ genommen werden: Der Glaube wirkte mit den Werken, eben zur Rechtfertigung, nicht er allein; künſtlich iſt der Einwurf Schlatters, die Erfahrung der Rechtfertigung als eines göttlichen Richterſpruchs könne als ein Er-

---

Glaube ſeine *τελείωσις*, indem er erſt ſo eine in das Leben eingreifende und es beſtimmende Macht wird. — Die Werke ſind aber eben nicht ontologiſch als Prinzip gedacht, ſondern nur phänomenologiſch als die ſittliche Bethätigung.

1) Daß die Werke dabei in einer nicht eben logiſchen und der eigentlichen Meinung des Jakobus auch nicht entſprechenden Weiſe hypoſtaſiert erſcheinen, wird kaum geleugnet werden können. Wenn übrigens geſagt iſt, der Glaube ſei ſeinen Werken d. h. ſeiner Gehorſamsleiſtung zuhilfe gekommen, ſo erhellt hieraus wiederum, wie tief Jakobus denſelben mindeſtens bei Abraham faßt. Der Glaube aber, daß Gott den, der ihm unbedingt gehorcht, nicht im Stich läßt, iſt innerſtes Lebensprinzip der Gehorſamsleiſtung, der Beſtehung der Probe.

leiden eines göttlichen Aktes vonseite des Menschen nicht wohl als Ergebnis des συνεργεῖν des Glaubens, also einer menschlichen Thätigkeit dargestellt werden. Im eben angegebenen Sinn von „mitwirken" versteht Beyschlag das συνεργεῖν und faßt den Zusammenhang mit V. 21 so: es sei hier in dem auf ἀρχή zurückblickenden συνήργει erinnert, daß der Glaube Abrahams zu seinem Heile, nämlich seiner Rechtfertigung nicht unthätig war. Dennoch ziehe ich die zuerst gegebene Erklärung vor, namentlich weil sie mit der absoluten Behauptung in V. 21, Abraham sei aus Werken gerechtfertigt worden, besser harmoniert.

Baur, Holtzmann, Weiffenbach folgern nun aus dieser Stelle, Jakobus habe sich das Verhältnis zwischen Glauben und Werken ganz äußerlich gedacht. „Abrahams Glaube sei die schwächere, minder wirkungskräftige Gehilfin seiner Werke gewesen." (So Weiffenbach.) Allein dabei wird übersehen, daß die Polemik den Jakobus zu einer solchen Ausdrucksweise veranlaßte, die einen falschen Schein erwecken konnte. Er will vor allem betonen, daß die Werke den Ausschlag gaben für das δικαιωθῆναι, daß also der Glaube auf Werke hinzielte, daß er nicht für sich allein, sondern mit den Werken, sei's direkt, sei's durch Förderung derselben jenes bewirkte; τοῖς ἔργοις hat durchaus den Ton bei jeder Erklärung (vgl. auch Kübel).

Übrigens ist auch die Ausdrucksweise, wenn man sie nur recht versteht, nicht so unzutreffend. Über das Ursprungsverhältnis zwischen Glauben und Werken ist hier direkt nichts ausgesagt; man hat also kein Recht, den einen oder andern Faktor als nur äußerlich hinzutretend zu betrachten; vielmehr bleibt in dieser Beziehung das bisher Angedeutete, das auf ein inneres Verhältnis führt, in Kraft, weil von dieser Aussage nicht in Abrede gestellt, überhaupt gar nicht berührt. Es ist wie gesagt nur die durch die Polemik aufgenötigte Ausdrucksweise, welche die Werke als eine Potenz für sich erscheinen läßt, die nur der Unterstützung des Glaubens genossen. Angedeutet wird nur im Vorausblick auf den Satz in V. 24, wonach der Mensch aus Werken gerechtfertigt wird und nicht aus Glauben allein, daß der Glaube doch auch nicht gleichgültig sei für die Rechtfertigung, sondern mit dazu beitrage, ihren

Eintritt zu ermöglichen. Allein betont wird dies nicht; denn eine Beziehung des Glaubens zur Rechtfertigung wurde ja von den Lesern nichts weniger als in Abrede gestellt, und ihnen gegenüber war vielmehr das ins Licht zu stellen, daß Werke zum Glauben hinzukommen müssen, damit Rechtfertigung erfolge. Übrigens auch wenn man das συνεργεῖν als „mitwirken" zu seiner vollen Geltung kommen läßt, wird der Ausspruch nicht unpassend. Man könnte doch auch sagen: Die Wurzel des Baumes wirkte mit den Früchten mit, daß ein so günstiges Urteil über die Qualität des Baumes gefällt werden konnte, denn sie war es ja doch, welche das Gedeihen dieser Früchte bedingte. Allein den Ausschlag für die Beurteilung geben immerhin die Früchte, in denen erst die Qualität des Baumes sichtbar geworden.

„Werke müssen zum Glauben hinzukommen" — sollte nicht Jakobus doch auch hier, jedenfalls dann im zweiten Glied des Verses, nach der oben vorgezogenen Erklärung auch schon im ersten mehr sagen, nämlich daß der Glaube zu den Werken führt, wenn er normal sich auswirkt? Wie würde sonst der Glaube aus den Werken vollendet? Die Parallele des Verhältnisses zwischen der Wurzel und den Früchten des Baumes scheint mir hier zuzutreffen. Zu der Wurzel kommen die Früchte auch nicht bloß hinzu, als ob sie etwas für sich und die Früchte etwas für sich wären. Sondern die Wurzel für sich allein ist etwas ganz Unvollendetes und bliebe etwas Totes und Wertloses, wenn sie sich nicht in den Früchten vollendete [1]). Ganz dasselbe wird nun hier im zweiten Glied vom Glauben gesagt, wie bei richtiger Fassung des ἐτελειώθη einleuchtet. Hofmann versteht es von der völligen Ausgestaltung des Glaubens durch das Thun, darin er sich bewährte; denn auf die Bewährung des an sich schon vollkommenen Glaubens selbst könne τελειοῦσθαι sich nicht beziehen (wie Bengel, De Wette, Wiesinger glaubten). Immerhin sei die Meinung

1) Ungenügend muß daher auch die Art erscheinen, wie Haupt (a. a. O., S. 189) zwar ein Wechselverhältnis zugiebt, aber daneben doch von zwei verschiedenen Prinzipien redet: religiöse Bestimmtheit und Willensenergie. Denn dabei widerfährt weder dem Glauben noch den hier in Frage kommenden Werken Gerechtigkeit.

auch nicht die, daß der anfänglich unvollkommene Glaube Abrahams erst hinterher durch nachmaligen Hinzutritt der Werke vollkommen geworden, sondern die, daß die Werke, die sein Glaube (selber) hatte, ihn zu dem vollkommenen gemacht, der er war. Umgekehrt will Beyschlag den Glauben nicht schon vor den Werken als vollkommen gedacht wissen, das sei er vielmehr, wie ἐτελειώθη deutlich aussage, erst durch die Werke geworden, indem er nämlich durch die wohlbestandenen Proben erstarkte und gestählt wurde. Das ließe sich ja hören, die Bewährung durch Übung bringt ja in der That der Substanz des Glaubens selber Gewinn und Förderung. Allein wäre dies der Sinn, so ließe sich doch erwarten, daß es vorher umgekehrt hieße: Die Werke wirkten mit dem Glauben zu der dem vollkommenen Glauben dann zuteil werdenden Rechtfertigung, sagt doch selbst Beyschlag (S. 138, Anm. 3), daß „Jakobus die Rechtfertigung des Abraham, wie er sie meint, nicht aus seinem den Werken voraufgegangenen, sondern aus seinem durch die Werke vollkommen gewordenen Glauben herleitet". Einfacher erscheint es, den von Hofmann ohne Begründung abgelehnten Gesichtspunkt der „Entwickelung zum Ziele hin" für die Erklärung des ἐτελειώθη bestimmend sein zu lassen [1]). Es ist die Erreichung der Intention des Glaubens als eines Keimes inneren Lebens damit ausgesagt. Der Glaube kam zu seinem Ziel, zu seiner Vollreife aus den Werken. Und zwar liegt in dem ἐτελειώθη die bestimmte Beziehung laut Zusammenhang ausgedrückt: so gelangte er zu seiner Vollendung, daß ihm die Rechtfertigung zugesprochen werden konnte, daß er für sie reif wurde. Daß hiernach die Werke zum Vollbegriff des Glaubens, wie er hier gedacht ist, gehören (v. Soden), dürfte klar sein. Man kann also nicht sagen, dem Jakobus sei πίστις wesentlich (vgl. 1, 6) Gottvertrauen (Schenkel) oder die messianische Reichshoffnung (etwa nach 2, 1. 5), so Lipsius. Er faßt ihn nicht einseitig, sondern sehr vielseitig, ohne sich um einen einheitlichen, alles umfassenden Begriff zu bemühen [2]).

1) Ich sehe nachträglich, daß auch Cremer (s. v. τελειόω) dieser Fassung zustimmt. Vgl. auch Weiß, neutest. Theol., S. 181, A. 1.

2) Haupt hat zwar (a. a. O., S. 186) den Versuch gemacht, die ver-

Nun läßt ſich aber in der That fragen, ob nicht Hofmann im Rechte iſt, der mit dem als betont voranſtehenden *καὶ ἐκ τῶν ἔργων* einen neuen (Haupt)ſatz beginnen läßt und dies *ἐκ τῶν ἔργων* dann auch zu dem alsdann mit jenem erſten Hauptſatz ſich verbindenden *καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα κτλ.* zieht, um ſo mehr da der Tempuswechſel nach *συνήργει* doch auffällt, und das *ἐτελειώθη* unwillkürlich dem *ἐπληρώθη* an die Seite rückt. „Aus den Werken gelangte der Glaube zu dem hier in Rede ſtehenden Ziel, und ſo wurde die Schrift erfüllt ꝛc. Es erhellt, wie paſſend alsdann hier gerade das Wort, das ſonſt an dieſer Stelle überraſcht, daß nämlich die Thatſache des Geglaubthabens dem Abraham *ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην* eingefügt wird. Es war ja eben doch der aus den Werken vollendete Glaube, dem dies widerfuhr. Grammatiſch braucht man um deſſentwillen *ἐκ τῶν ἔργων* gar nicht zu *ἐπληρώθη ἡ γραφή* zu ziehen, was ſich allerdings nicht empfiehlt [1]); es ergiebt ſich bei der von Hofmann vorgeſchlagenen Satzverbindung ohnedies doch der nämliche Sinn. Bei der Anführung des Schriftwortes iſt von der hiſtoriſchen Situation, in welcher es ſich Gen. 15, 6 findet, abſtrahiert und dasſelbe als eine ganz unabhängige Ausſage über Abrahams Glauben und ſeinen Lohn behandelt. Sie erfüllte ſich eben damit, daß Abrahams Glauben voll und ganz das wurde, was der Be-

ſchiedenen Ausſagen über den Glauben auf eine einheitliche Formel zu bringen: Glaube ſei dem Jakobus überall die religiöſe Beſtimmtheit, ſpeziell die chriſtliche Religioſität, allerdings nun nach ihren verſchiedenen Lebensäußerungen. Allein dazu reimt ſich durchaus nicht der dämonenähnliche Glaube: 2, 19, weshalb nun Haupt den hier redenden Interlokutor, wie oben erwähnt, einen andern Standpunkt muß vertreten laſſen, als Jakobus ſelber hat. Anders Weiß, § 53, b.

1) Beyſchlag polemiſiert gegen die aus dieſer Verbindung abgeleitete Deutung Hofmanns: „Durch Abrahams Werke iſt thatſächlich beſtätigt, daß von ſeinem Glauben mit Recht geſagt iſt, er ſei ihm für Gerechtigkeit geachtet worden.“ Denn es werde dadurch in *ἐπληρώθη* ein ungehöriger Sinn gelegt: „beſtätigt“. Allerdings kann es dieſen Sinn nicht haben. Vielmehr iſt die Meinung ganz eigentlich: Indem aus den Werken Abrahams Glaube die Vollreife erlangte, die ihn eines gerechtſprechenden Urteils Gottes teilhaftig machen konnte, kam das Schriftwort, das eben von ſeiner Rechtfertigung aus dem Glauben (und von nichts anderem) redet, zur Erfüllung.

griff beſagt, daß in absolutem Sinne von ihm zur Geltung kam: er glaubte Gott; und das war eben damals geſchehen, als ſein Glaube aus der Thatprobe bewährt hervorgegangen. Es iſt wohl kaum nötig, auch hier wieder zu konſtatieren, wie nach des Jakobus eigentlicher Meinung die Werke unmöglich etwas ganz Selbſtändiges, vom Glauben Getrenntes ſein können, und dieſer hinwiederum nicht etwas nur zufällig mit ihnen ſich Verbindendes und Mitwirkendes, wie aus *συνήργει* mißverſtändlich erſchloſſen werden könnte. Wie könnte ſonſt das Wort von der Rechtfertigung aus dem Glauben als nunmehr erfüllt bezeichnet werden? Darauf hingegen iſt noch nachdrücklich hinzuweiſen, wie bei unſerer Auffaſſung die Unterſcheidung einer vollen Rechtfertigung, wie ſie erſt die volle Glaubensbewährung erlangen konnte, von einer anfänglichen, davon jenes Schriftwort zunächſt rede, ganz unnötig, ja unſtatthaft iſt, indem dabei in das *ἐπληρώθη* ein beſonders prägnanter Sinn hineingelegt wird. So ſagt z. B. Beyſchlag: Jakobus müſſe in der betreffenden Stelle irgendetwas Prophetiſches oder etwas Unvollſtändiges und bloß Vorläufiges, einer weiteren und volleren Realiſierung Bedürftiges gefunden haben, und das laſſe ſich im allgemeinen auch wohl einſehen. Denn ſei der Glaube Abrahams erſt in der Darbringung Iſaaks vollkommen geworden, ſo habe nach dem Kanon der Stelle 1 Moſ. 15, 6 ſelbſt erſt der ſo vollkommene Glaube die vollkommene Rechtfertigung davontragen, dagegen ein früherer, alſo noch unvollkommener Glaubensbeweis wie Gen. 15, 6 nur erſt eine vorläufige Gerechtigkeitsanrechnung erlangen können, und ſo habe ſich das Schriftwort Gen. 15, 6 ähnlich einem prophetiſchen oder typiſchen Worte in der Geſchichte Gen. 22 erſt voll erfüllt [1]). Man muß bei dieſer Auffaſſung verſuchen, irgendwie das Verhältnis zwiſchen jener früheren Zurechnung zur Gerechtigkeit, und zwiſchen der ſpäteren vollen Rechtfertigung zu definieren, etwa ſo, daß man dieſe letztere als dort ſchon, von dem die volle Glaubensbewährung vorausſehenden Gott anticipando erteilt anſieht (ſo Kübel und v. Soden a. a. O., S. 151), oder, was Beyſchlag und Klöpper (a. a. O., S. 300)

1) Ähnlich, aber nicht ganz identiſch Weiß, neuteſt. Theologie, § 53, d.

vorziehen, ſodaß man zwiſchen *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* und *δικαιοῦσθαι* wie zwiſchen Partiellem und Totalem, Relativem und Abſolutem unterſcheidet. Offenbar iſt das eine wie das andere etwas künſtlich und weder des einen noch des anderen zu bedürfen, muß daher als ein Vorzug unſerer Erklärung erſcheinen.

Das Citat aus Gen. 15, ` entſpricht der LXX, weicht aber wie Paulus darin von derſelben ab, daß es für *καὶ ἐπίστευσεν* ſetzt: *ἐπίστευσεν δέ*, was immerhin notiert werden darf. Die Ausſage: betreffend Abraham, *φίλος θεοῦ ἐκλήθη* findet ſich nirgends ausdrücklich in der LXX und iſt auch nicht eben Citat, etwa auch noch von *ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα* abhängig (Kern), vielmehr dem *ἐπληρώθη* koordiniert. Wohl aber fügt Philo bei der Anführung von Gen. 18, 17 hinter Abraam, ſtatt des in der alexandriniſchen Überſetzung hinzugefügten *τοῦ παιδός μου, τοῦ φίλου μου* in dem Sinne bei, daß er ſagt: *φίλος θεῷ μᾶλλον ἢ δοῦλος* (de sobr. § 11, nach Hofmann). Die Veranlaſſung iſt alſo immerhin nicht dieſelbe, wie die in unſerem Zuſammenhang die Erfüllung jenes Schriftwortes herbeiführende (Iſaaks Hingabe). Übrigens bietet doch der hebräiſche Text des Alten Teſtamentes, wenn auch nicht die an den betreffenden Stellen nicht nur von dem Ausdrucke *φίλος* keinen Gebrauch machende, ſondern auch ſonſt unrichtige Überſetzung der LXX, Analogieen für die hier vorliegende Bezeichnung Abrahams, indem von ihm Jeſ. 41, 8 und 2 Chron. 20, 7 ohabi und ohabeka ſich findet. Nur iſt hier Abraham offenbar als ein Gottliebender bezeichnet. So will denn Hofmann auch in unſerer Stelle den Ausdruck *φίλος θεοῦ* verſtehen und äußerſt gezwungen auch mit dieſem letzten Sätzchen *καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη* noch jenes *ἐκ τῶν ἔργων* verbinden: „in den Werken habe er ſeine Liebe gegen Gott bewieſen“ und damit ſich jenen „Ehrennamen“ erworben. Allein die andere Erklärung: „Gottesfreund = Gottgeliebter“ iſt doch viel natürlicher und dann ſteht dieſe Ausſage: *φίλος θεοῦ ἐκλήθη* vielmehr in Parallele mit *ἐδικαιώθη* ohne damit geradezu „ſynonym“ zu ſein (Klöpper, a. a. O. S. 301).

V. 24 wird von Tiſch. und Weſtc.-Hort ſo wenig als V. 22 als Frageſatz betrachtet, während dies da wie dort von Tregelles

geſchieht [1]). Für den Sinn macht es keinen Unterſchied. Spätestens muß man hier nun wieder Jakobus ſelbſt reden und die Konkluſion ziehen laſſen (ſo Beyſchlag). Das Präſ. δικαιοῦται ſowie das Beiſpiel Abrahams, daraus dieſe Folgerung abgeleitet iſt, geſtattet nicht, hier an ein δικαιοῦσθαι erſt im Endgericht zu denken. Vielmehr erfolgt dasſelbe auf die Thatbewährung des Glaubens hin. Aber wird nun hier nicht wieder der Glaube ganz in zweite Linie gerückt und nur den Werken der Haupteinfluß auf die Erlangung der Gerechtſprechung eingeräumt? Es ſcheint wohl ſo. Aber wenn wir bisher richtig gedeutet haben, ſo muß dieſer Ausſpruch ganz ſo verſtanden werden, wie wenn es hieße: Ihr ſehet, daß der Menſch gerecht geſprochen wird aus dem den Glauben zur Vollendung oder Reife bringenden, d. h. aus den Werken und nicht aus dem Glauben allein, d. h. wenn er für ſich allein bleibt [2]). Das betonte μόνον gehört nämlich, nach den meiſten Auslegern (anders Theile, Schlatter) zu πίστεως und nicht zu οὐκ. Die naheliegende Frage, warum denn Jakobus, wenn er es ſo meine, nicht auch direkt ſo ſich ausdrücke und jedes Mißverſtändnis verhüte, beantwortet ſich leicht dahin: Seine Polemik hat ihn gezwungen, dem Gegner zunächſt den Glauben zuzugeſtehen; denn durch Abſprechen hätte er ſeinen Zweck am allerwenigſten erreicht. So wurde ihm die Entgegenſetzung von Glauben und Werken aufgedrängt; und er führt nun auch dieſes Schema fort, wenn er ihm ſchon aus leicht begreiflichem Grund nicht konſequent treu bleiben kann, ſondern es je und je als ſeiner eigentlichen Meinung inadäquat durchbrechen muß. Inſofern lag darin eine gewiſſe Berechtigung, als der Glaube, wie ihn der Gegner verſtand, auch nicht gerade Nichtglaube, ſondern nur unvollkommener Glaube war. Wollte Jakobus aber in jenem Schema bleiben, wie konnte er die Konkluſion anders formulieren?

---

1) τοίνυν iſt jedenfalls zu ſtreichen.

2) Wie V. 17: καθ' ἑαυτήν. Nicht zwar, daß μόνον grammatiſch = καθ' ἑαυτήν ſein könnte, aber dem Sinne nach kommt es doch auf das Nämliche hinaus, wenn man bedenkt, daß dem οὐκ ἐκ πίστεως μόνον eben wieder der gegneriſche Begriff der πίστις zugrunde liegt, wofür Jakobus ſelber πίστις καθ' ἑαυτήν eingeſetzt hat.

V. 25 beruft sich auch noch auf das Beispiel der Rahab, das, von demjenigen Abrahams sonst in jeder Beziehung verschieden, doch in dieser einen, daß auch hier Werke die Rechtfertigung vermittelten, übereinstimmt. Wegen dieses Consensus bei sonstiger Verschiedenheit, die leicht eine andere, dem werkelosen Glauben günstige Vorstellung nahelegen könnte, scheint dasselbe nachträglich noch angeführt zu sein, nachträglich wohl einfach, weil es dem Verfasser erst jetzt einfiel, so daß man keine Ursache hat, mit Hofmann über den Beweggrund zu grübeln und denselben darin zu erblicken, daß dieser Weg, zur Rechtfertigung zu gelangen, als der auch für Heidenchristen, d. h. solche, die wie Rahab von außen in das Volk Gottes hereinkommen, einzige und unerläßliche solle bezeichnet werden (ähnlich Lange und schon Calvin). Auf den Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen ist im Briefe nirgends reflektiert. Mit Rahab hat sich die jüdische Tradition viel beschäftigt: entweder wurde sie zur Gattin Josuas oder zu derjenigen Salma's, des jüdischen Stammesfürsten, zur Mutter des Boas und Ahnfrau Davids gemacht, weshalb sie dann auch Matth. 1, 5 in den Stammbaum Christi kam [1]). Das Beispiel ist also vollends in judenchristlicher Litteratur nicht auffallend und braucht nicht als aus Hebr. 11, 31 mit polemischer Tendenz entlehnt betrachtet zu werden, wie denn auch dort der Wortlaut in keiner Weise übereinstimmt [2]). Als vom Glauben getrennt sind die Werke auch hier keineswegs zu denken, denn jene Handlungsweise gegen die Boten ging nach dem Berichte im Buche Josua aus Rahabs Glauben an die unwiderstehliche Macht des Gottes Israels hervor; gerade darum aber hätte das Beispiel zu einer der These des Jakobus widersprechenden Ansicht führen können.

V. 26 hat nun in der That etwas Befremdliches, wenn man den Vers so versteht, es werde hier der Glaube mit dem Leibe und das Werk mit dem Geiste in Parallele gesetzt oder gar ver-

1) Nach dem Talmud hat sich Rahab Sündenvergebung (gerechtsprechendes Urteil!) erbeten unter Berufung auf ihre drei guten Werke, indem sie die Kundschafter am Seil, durchs Fenster, an der Mauer mit eigner Gefahr hinabließ (Weber, a. a. O. S. 318).

2) Gegen Holtzmann, Einleitung, S. 510.

glichen. Es würde dies der Anschauung vom Verhältnis zwischen Glauben und Werken, wie sie bisher sich ergeben hat, in keiner Weise entsprechen. Und man müßte jedenfalls im weitesten Umfange, um an Jakobus nicht völlig irre zu werden, von jener besonders durch Ritschl zuhilfe genommenen Annahme Gebrauch machen, der Verfasser gehe hier aus polemischem Interesse auf eine Vorstellung vom Glauben ein, die gar nicht seine eigene sei, die er vielmehr eigentlich bekämpfe. Man hat freilich auch umgekehrt gerade hier einen charakteristischen Ausdruck für den Meinung des Jakobus finden wollen, so sogar Frank in der Zeitschr. f. Protest. u. Kirche, 1861, Dez., S. 369, indem er unter den mit dem πνεῦμα verglichenen ἔργα den innersten Lebenstrieb des Glaubens in seiner nach außen wirkenden und sichtbaren Erscheinung verstand, wodurch freilich eine Harmonie mit früheren, Werke und Glauben in innige Beziehung zu einander setzenden Aussagen hergestellt wäre, aber durch ein doch wohl quid pro quo. Das entgegengesetzte Extrem findet sich bei Weiffenbach, nach welchem hier deutlich Glaube und Werke als zwei einander selbständig gegenüberstehende Prinzipien erscheinen sollen; aber warum ist denn das eine ohne das andere tot? Es deutet dies doch auf eine Zusammengehörigkeit. Wenn Haupt unter dem Prinzip, das zum Glauben hinzutreten müsse, die Willensenergie versteht, so äußert v. Soden mit Recht seine Verwunderung darüber, daß dies besondere Prinzip der Werke nirgends genannt sei. Bei Schlatter scheint mir vollends keine Klarheit erreicht zu sein, wenn er zwar anerkennt, das Werk sei nicht ohne Beziehung zum Glauben; dieser sei auf das Werk hin angelegt und erreiche erst in ihm sein gottgewolltes Ziel; aber es sei wirklich ein Neuhinzukommendes und gebe ihm erst Leben [1]). Vielmehr ist ja zu sagen: Die innere Ergriffenheit erzeugt normal aus sich das Werk, sie ist der Geist, und das Werk ist die Gestalt, die dieser Geist sich giebt. Hiernach aber erscheint das Bild von Leib und Geist, wenn

1) S. hiergegen, was Weiß (Neutest. Theol. § 53, A. 1) gegen Weiffenbach geltend macht, daß aus V. 14 nicht folge, daß der Glaube erst durch die (äußerlich hinzutretenden) Werke Lebenskraft empfange, sondern daß er erst dann sich als lebendig (wirksam) erweise, wenn er die (von ihm erzeugten) Werke habe.

man es irgend direkt auf Glauben und Werke anwendet, doch als unzutreffend. Der Glaube ist nicht, wie Schlatter sagt, das Organ und Werkzeug des Gott wohlgefälligen Handelns, wie der Leib das Werkzeug ist des Geistes; sondern er ist der Geist, das agens, die Triebkraft. Auch Schlatter nennt (S. 413) den Glauben dann doch wieder das Motiv und stellt das Verhältnis ganz richtig dar. Obgleich Schlatter (S. 405) erinnert, die Bezeichnung des Glaubens als eines toten dürfe nicht vom Übergang vom Leben zum Tode verstanden werden, so daß der Glaube damit als ein zuerst Lebendes, nun aber des Lebens Beraubtes benannt wäre, ginge es doch verhältnismäßig im Interesse einer einheitlichen Anschauung noch eher an zu sagen: ihm wird sein Leben unterbunden, erstickt, unterdrückt, wo man ihn nicht zu dem ihm entsprechenden Handeln kommen läßt; er wird dadurch zu einer bloßen *μόρφωσις εὐσεβείας*; ähnlich Klöpper (S. 302): „Wie der Leib, wenn der beseelende Lebensgeist von ihm abgetrennt wird, dem Tode anheimfällt, so wird auch der Glaube, wenn man ihn auf dem sterilen Boden eines passiven An-sich-seins (*καθ' ἑαυτήν*) festhält, hinsiechen, verkümmern und endlich absterben [1]). Allein das Bild, dessen Inadäquatheit bei der gangbaren Auffassung v. Soden gut charakterisiert (S. 149): „Beim Leib ist das *πνεῦμα* das Prinzip des Lebens, beim Glauben sind die Werke nur das Zeichen des Lebens" verliert sein Befremdliches, sobald man anerkennt, daß „das innere Verhältnis von Leib und Glauben zu je ihrem unentbehrlichen anderen und damit auch das Kausalverhältnis zum Tod bei beiden Vergleichsobjekten gar nicht analog ist, und sobald man daher die Vergleichung beschränkt auf den äußeren Eindruck, für welchen beidemal das Fehlen jenes anderen auf Tod schließen läßt: wo kein Geist sich zeigt, ist der Leib tot, wo keine Werke sich zeigen, ist der Glaube tot" [2]). Hofmann: „Der Apostel sagt nicht, wie sich

1) Ebenso Zwingli: „Fides ergo vera et efficax factis declaratur; quae factis caret nec se (quum offertur occasio) profert, frigida est et absque caritate nec meretur dici fides, sed mortua est et inutilis, quemadmodum corpus vita destitutum mortuum est et inutile. (Nach Erasmus.)

2) Diese Auffassung wird nach meinem Eindruck noch begünstigt, wenn *γάρ* nach Cod. B mit Westc.—H. zu streichen ist.

beide zu einander verhalten, nämlich wie Leib und Geiſt, ſondern was es um den Glauben iſt, wenn er keine Werke hat, nämlich daß er ebenſo wie der Leib ohne Geiſt tot iſt."

2. Bibliſch-theologiſche und hiſtoriſch-kritiſche Reſultate.

Welches iſt nun das Ergebnis der hiermit beendigten exegetiſchen Unterſuchung für die Frage betreffend die Stellung des Jakobus zu Paulus? Zuvörderſt iſt klar und auch allgemein zugeſtanden, daß die Polemik des Jakobus gegen den Wahn, als wäre aus Glauben allein Rechtfertigung zu erlangen, den Paulus nicht trifft, ſelbſt wenn ſie gegen ſeine Lehranſchauung gerichtet wäre. Denn Jakobus verſteht unter *πίστις*, *ἔργα* und *δικαιοῦσθαι* etwas völlig anderes als Paulus; er hätte alſo, wenn wirklich direkt gegen dieſen polemiſierend, etwa gar auf Grund von deſſen Hauptſchriften, lauter Luftſtreiche geführt. *πίστις* iſt dem Jakobus nicht wie dem Paulus Glaube an Gott, der die Gottloſen gerecht ſpricht auf Grund der Erlöſung durch Chriſtum (vgl. Röm. 4, 5), ſondern Glaube iſt ihm, wie er ſelbſt ihn verſteht, Triebkraft eines gottwohlgefälligen Handelns unmittelbar; vgl. hierfür namentlich, wie 1, 3 f. die Anfechtung das *δοκίμειον τῆς πίστεως* genannt wird, wodurch das vollkommene Werk der *ὑπομονή*, überhaupt die chriſtliche Vollkommenheit herausgebildet werden ſoll [4]). Der Glaube aber, wie Jakobus ihn bekämpft, iſt bloßes Bekenntnis, möglicherweiſe mit Gefühlserregung, Rührung, Er-

1) Der in dieſer Stelle zugrunde liegende Begriff des Glaubens iſt für unſere Frage ſehr wichtig. Daß an den Sündenvergebung vermittelnden Glauben an die freie Gnade Gottes zu denken hier durch nichts angezeigt iſt, leuchtet zum voraus ein. Aber auch der Gedanke an bloß äußerliche Rechtgläubigkeit, alſo an dasjenige ungefähr, was Jakobus nachher in dem oben ausgelegten Abſchnitt unter dem Titel des Glaubens bekämpft, iſt hier ausgeſchloſſen. Denn bei einem äußerlichen Fürwahrhalten wäre überhaupt eine Prüfung in den Widerwärtigkeiten des Lebens und die dabei vorausgeſetzte Möglichkeit, daß der Gegenſtand der Prüfung ſich als probehaltig herausſtelle, undenkbar. Dort wäre ja das Examen auf Orthodoxie das einzig Mögliche. — Nicht weniger charakteriſtiſch iſt für den eigentlichen Glaubensbegriff des Jakobus ſelbſt die Ermahnung 2, 1. Weiß verſteht dort das Gottvertrauen, hier die zuverſichtliche Überzeugung.

ſchütterung verbunden, alſo nicht notwendig ein bloß theoretiſches, kaltes Fürwahrhalten, aber jedenfalls ohne Bethätigung im Werk. Vgl. beſonders V. 15—17 und V. 19 (*καὶ φρίσσουσι*). Zu eng verſteht Godet nur ſpeziell den V. 19 mehr beiſpielsweiſe angeführten Glauben an die Einheit Gottes, das Moment der Gemütsbewegung aber ignoriert er, ſo wenig mit dieſem ſchon ein Fruchtbringen gegeben iſt (a. a. O., S. 167 ff.). Wahr iſt es, wie Haupt gegen Erdmann geltend macht, daß Jakobus nicht zwiſchen zweierlei Glauben, einem wahren und einem falſchen, unterſcheide, daher ihm dann auch die Frage fern liegt, ob denn etwa der wahre Glaube das den Menſchen Rechtfertigende ſei; wohl aber unterſcheidet er deutlich zwiſchen dem Glauben, der für ſich allein bleibt, und demjenigen, der zu Werken fortſchreitet, „Werke hat“ (V. 17) — ein Beweis, aus ſeiner polemiſchen Auseinanderſetzung ſelbſt zu entnehmen, daß ihm der Glaube noch von einer andern Seite bekannt iſt als nur von derjenigen, die er bekämpft [1]). Aber freilich keine von beiden berührt ſich mit dem, was Paulus unter dem rechtfertigenden Glauben verſteht, und Jakobus ſtellt ja die Frage eben nach der Rechtfertigung. Desgleichen ſind dem Jakobus die *ἔργα* nicht die Werke des Geſetzes wie dem Paulus, ſofern ſie ein Werkverdienſt und eine Lohngerechtigkeit erwerben ſollen (vgl. Röm. 4, 4; 11, 6; 3, 20 u. 28 und Gal. 2, 16; 3, 11. 12), ſondern die Werke, zu denen der ſich als lebendig erweiſende Glaube führt, wofür bei Paulus vielmehr Eph. 2, 10 die Parallele iſt, die aber gerade, verglichen

1) Pfleiderer (Urchriſtentum, S. 875) behauptet daher mit Unrecht, Jakobus habe ſelber auch ähnlich wie ſeine Gegner den Glauben weſentlich theoretiſch als eine feſte, zweifelloſe Überzeugung von der Wahrheit der göttlichen Gebote und Verheißungen verſtanden. — Man könnte im Gegenteil die Frage aufwerfen, ob das, was ſich als ſeine eigentliche und tiefere Anſchauung vom Glauben ſogar in dieſem polemiſchen Abſchnitt erkennen läßt, nicht auf eine wenigſtens indirekte Beeinfluſſung durch pauliniſche Ideeen zurückzuführen ſei. Von Sicherheit iſt freilich hier am wenigſten zu reden, denn ſehr leicht konnte ſich ganz unabhängig von Paulus, von der Anſchauung der Pſalmen und Propheten aus, aus der Wurzel der ſpezifiſch chriſtlichen Heilserfahrung eine nicht minder tiefe Anſchauung vom Glauben als dem einheitlichen Prinzip des chriſtlichen Liebeslebens bilden.

mit V. 8 u. 9, zeigt, daß es ſich hier nicht um rechtfertigende Werke handelt, ſondern um Glaubensfrüchte, denen Paulus die Rechtfertigung wenigſtens vor dem Endgericht nicht zuſchreibt. Rechtfertigung iſt eben dem Paulus die des Sünders, fällt alſo mit der erſten Begnadigung und Sündenvergebung zuſammen und ſtellt die Gottesgemeinſchaft her, in welcher erſt in Kraft des Glaubens von dem, was Jakobus Werke nennt, die Rede ſein kann. Dem Jakobus hingegen iſt die Rechtfertigung zwar auch nicht eine ſolche aus Verdienſt der Werke, alſo nicht eine Lohngerechtigkeit, weil die Werke nicht auf dem Geſetzesſtandpunkt vollbrachte ſind, und weil Jakobus nach 2, 10 und 3, 2 ein vollkommenes Werkverdienſt, wie es für die Zurechnung der Gerechtigkeit als Lohn erforderlich wäre, nicht anerkennt [1]). Die Sündenvergebung denkt ſich wohl Jakobus durch die Gnade vermittelt ſo gut wie Paulus, wenn er auch die Beziehung des Glaubens zur Erlöſung durch Chriſtum nicht erörtert, weil ſein Hauptintereſſe nicht dahin geht, zu zeigen, wie der chriſtliche Glaube zuſtande kommt, ſondern wie überhaupt der Glaube allein als ein lebenskräftiger erkennbar werden kann [2]). Daß er aber die Sündenvergebung, alſo die pauliniſche Rechtfertigung, als ein göttliches Gnadengeſchenk ſich denkt, erhellt aus 5, 15, wo dem Gebet des Glaubens ein Einfluß auf die Mitteilung derſelben zugeſchrieben wird [3]). Recht-

1) Godet bemerkt zu dieſen Stellen: Man wird zugeben müſſen, daß Paulus für ſein Evangelium von der Rechtfertigung aus dem Glauben keinen beſſeren Unterbau hätte legen können, und daß Jakobus nichts hätte lehren können, was die Lehre von der Gerechtigkeit aus den Werken völliger untergraben hätte als dieſe beiden Sätze.

2) Inſofern bemerkt Calvin mit Recht: „Certe Jacobus hic docere non voluit, ubi quiescere debeat salutis fiducia, in quo uno insistit Paulus.“ Aber unrichtig allerdings fährt er fort: „Ergo ne in paralogismum incidamus, qui sophistas fefellit, notanda est haec amphibologia, justificandi verbum Paulo esse gratuitam justitiae imputationem apud Dei tribunal, Jacobo autem esse demonstrationem justitiae ab effectis, idque apud homines, quemadmodum ex superioribus verbis colligere licet: Ostende mihi fidem tuam etc.“

3) Dies anerkannte ſchließlich ſogar Baur (Vorleſungen über neuteſtamentl. Theologie, S. 282 f.): „Man werde bei dem δικαιοῦσθαι immer wieder auf

fertigung jedoch erfolgt nach Jakobus aus Werken, insofern sie dem Christen zuteil wird, der im Glauben nicht müßig noch unfruchtbar bleibt. Sie ist also, wie namentlich das Beispiel Abrahams zeigt, geknüpft an das Zunehmen in guten Werken; sie ist der einer Steigerung fähige Beweis des göttlichen Wohlgefallens in Form eines gerechtsprechenden, d. h. wirkliche Gerechtigkeit anerkennenden Urteils; sie ist etwas immer völliger Werdendes, nicht wie die Begnadigung (die paulinische Rechtfertigung) etwas ein- für allemal Fertiges (ohne daß angenommen werden müßte, Jakobus habe zwischen *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* und *δικαιοῦσθαι* in dem oben angedeuteten Sinne unterschieden) [1]).

Trotz all dieser Differenzen ist es nun allerdings wahr, daß die Fragestellung: *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* oder *ἐξ ἔργων* sich erst seit Paulus nachweisen läßt, daß also die Annahme sehr nahe liegt, sie habe ihn zu ihrem geistigen Urheber. Aber es ist zu beachten, daß sie bei Jakobus entschieden in anderem Sinn und insofern nicht einmal im Wortlaut ganz übereinstimmend auftritt,

---

etwas zurückgeführt, das die *ἔργα* selbst schon zu ihrer Voraussetzung haben. Das müsse der Glaube sein. So trete an die Stelle des Glaubens im paulinischen Sinn die Gesinnung, die überhaupt in dem durch Christus begründeten Vertrauen bestehe, daß denen, die durch ihre ganze Handlungsweise nach christlicher Vollkommenheit streben, die Gnade und Barmherzigkeit Gottes werde zuteil werden. Daneben werde besonders Nachdruck auf das Praktische gelegt als auf die Erprobung der christlichen Gesinnung."

1) Übrigens entscheidet — was oft nicht klar genug erkannt wird — lediglich nur das Verhältnis, in das Jakobus nach seiner tieferen Anschauung (V. 17 *ἐὰν μὴ ἔργα ἔχῃ*) die Werke zu dem Glauben setzt, und das Absehen von einem Lohn erwerbenden Werkverdienst, nicht schon der Charakter der Werke, die durch das Fehlen des Zusatzes *νόμου*, wie durch den Zusammenhang, hauptsächlich als Liebeswerke qualifiziert werden, gegen einen eigentlichen Gegensatz zu Paulus und gegen einen jüdischen Standpunkt, es könnte jenes vielmehr sogar, wie schon angedeutet, im Gegenteil für einen wenigstens indirekten Einfluß paulinischer Ideeen auf die Denkweise unseres Verfassers sprechen. Welch überwiegenden Wert auch die jüdische Frömmigkeit den „guten Werken", d. h. den Liebeswerken im weitesten Sinn vor den Gesetzeswerken für die Rechtfertigung, d. h. die Ausgleichung der Übertretungen beimaß, darüber vergleiche die interessanten Mitteilungen bei Weber (System der altsyn. Theologie, S. 273 ff).

als bei ihm natürlich das von Paulus in der Regel zur Näherbeſtimmung der ἔργα hinzugeſetzte τοῦ νόμου fehlt. Was für einen Grund hat mithin Pfleiderer (Urchriſtentum, S. 875) zu der Behauptung, daß Jakobus zwiſchen der entſtellten Glaubenslehre der Pauliner ſeiner Zeit und der des Paulus ſelbſt keinen Unterſchied gemacht und darum mit der erſteren zuſammen auch die letztere zu bekämpfen gemeint habe?

Ausgeſchloſſen iſt jedoch freilich nicht, daß die Formel, gegen die Jakobus polemiſiert, aus Veranlaſſung der Lehre des Paulus in Umlauf gekommen, wenn ſie auch keineswegs mehr im genuin pauliniſchen Sinn verſtanden wurde. Aber auch dann ließe ſich noch nicht behaupten, Jakobus habe vor Mißverſtand der pauliniſchen Lehre warnen oder dieſem direkt entgegentreten wollen, indem ja in dieſem Falle von ihm eine ausdrückliche Richtigſtellung des Sinnes jener Lehre und nicht eine Negierung der pauliniſchen Formel zu erwarten wäre. Liegt die nicht mehr verſtandene pauliniſche Frageſtellung der polemiſchen Erörterung des Jakobus zugrunde, ſo empfiehlt ſich vielmehr für den Brief eine relativ ſpäte Abfaſſungszeit, in welcher die Geſetzesfrage im ehemaligen Sinne keine brennende mehr war, eine Abfaſſungszeit eher jenſeits als diesſeits der Lebensgrenze des Jakobus, ſelbſt wenn man mit Sieffert (Herzog, Realencykl., Art. Jakobus, V, S. 473) ſein Martyrium nach der ſehr unbeſtimmten Angabe des Hegeſippus bis gegen das Ende der ſechziger Jahre herabrückt. Die Geſchichte der Iſagogik hat auch bewieſen, daß die früher beliebte und auch jetzt noch von Sieffert, Godet u. A. feſtgehaltene Verlegung des Briefes in die letzten Lebensjahre des Jakobus große Schwierigkeiten hat, namentlich wegen der dann doch ausweichlichen Konzeſſion einer irgendwie gedachten Bezugnahme auf Paulus ohne Auseinanderſetzung mit ihm der Geſetzesfrage halber. Viele Forſcher wurden durch die unleugbaren Schwierigkeiten in die nachapoſtoliſche Zeit, ja bis gegen das Ende des Jahrhunderts, wenn nicht gar ins zweite heruntergetrieben, und jene Poſition iſt faſt verlaſſen. Wollte man aber mit Godet bei den letzten Lebensjahren des Jakobus ſtehen bleiben und doch eine Bezugnahme auf die pauliniſche Lehre in Abrede ſtellen, vielmehr bei dem bekämpften Glauben an einen jüdiſch-phariſäiſchen Orthodoxismus

Digitized by Google

denken, an die Lehre von der „Rechtfertigung aus dem Glauben an die Einheit Gottes“, indem es unwahrſcheinlich ſei, daß die Judenchriſten, an die Jakobus ſchrieb, die Lehre von der Gnade, wie Paulus ſie lehrte, bis zum Antinomismus übertrieben, ſo hätte — müßte man dann urteilen — in der That Jakobus in wahrhaft verwirrender Weiſe für ſeine Polemik ſich einer Ausdrucksweiſe bedient, die mit derjenigen des Paulus aufs nächſte ſich berührte und daher ihn in Widerſpruch mit dieſem zu ſetzen ſchien, während er doch gegen einen ganz anderen Gegner focht. Anderſeits iſt die Art und Weiſe, wie ſich Sieffert die Bezugnahme auf Paulus zurechtlegt, auch etwas geſucht. Jakobus habe von einer mißbräuchlichen Anwendung pauliniſcher Sätze zur Rechtfertigung eines veräußerlichten Chriſtentums aus heidenchriſtlichen Kreiſen gehört und wolle davor ſeine judenchriſtlichen Leſer warnen — wie wenn erſt draußen in der Heidenchriſtenheit und nicht unter ihnen ſelbſt nach allen dem Briefe zu entnehmenden Anzeichen der ſchlimme Sauerteig wirkſam wäre! Und wie befremdlich müßte es dann erſcheinen, daß von der charakteriſtiſchen Farbe pauliniſcher Sätze, daß von χάρις, von δωρεάν, von ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ kein Schimmer zu entdecken iſt, vielmehr als Glaubensbeiſpiel das monotheiſtiſche Bekenntnis gewählt wird.

Geradezu entſcheidend iſt nach Beyſchlag gegen die Bezugnahme auf die pauliniſche Lehre das Unbegreifliche, das darin läge, wenn Judenchriſten, welche den Paulus nicht zum Apoſtel gehabt hatten, vielmehr deſſen Autorität gegen die der Urapoſtel gering achteten und in der nachapoſtoliſchen Zeit ſich dem pauliniſchen Heidenchriſtentum gegenüber immer mehr in eine ſektenhafte Zurückgezogenheit einſpannen, von der pauliniſchen Rechtfertigungslehre ſo ergriffen geweſen wären, um einer ſolchen Beſtreitung derſelben zu bedürfen. Beyſchlag macht dies gerade gegen die nachapoſtoliſche Abfaſſung des doch jedenfalls für Judenchriſten geſchriebenen Briefes geltend (im Comm., S. 32). Und eine zu löſende Schwierigkeit liegt hier jedenfalls. Allein in der Diaſpora, wohin wir durch die Adreſſe des Briefes verwieſen werden, und namentlich in der ſyriſchen, für welche als Beſtimmungsort desſelben manches ſpricht (vgl. Weizſäcker, Apoſt. Zeitalter, 376 ff.), dürfte ſich ein ſol-

cher Mißbrauch einer urſprünglich pauliniſchen Formel am leichteſten erklären, da hier pauliniſche Stiftungen und Gründungen ſpäter durch das judenchriſtliche, in der jüdiſchen Diaſpora immer ſtärker werdende Element ſcheinen zurückgedrängt worden zu ſein. Hier war alſo ein geeigneter Boden für religiöſe Zwittergeſtalten. Überall wird ſich der bewußt antipauliniſche Gegenſatz im Judenchriſtentum ja doch kaum noch immer mehr zugeſpitzt haben. Wollte man freilich den judenchriſtlichen Charakter der Leſer preisgeben oder gar den Brief als Kundgebung des judaiſierenden, katholiſch werdenden Heidenchriſtentums betrachten, ſo müßte man dann entweder mit Harnack die Adreſſe und Briefeinkleidung als erſt ſpäter hinzugeſetzt betrachten oder die δώδεκα φυλαί nach Herm. Sim. IX, 17 vom geiſtlichen, aus allen Völkern geſammelten Israel erklären [1]).

1) Gern wiederhole ich hier meine Bemerkung in meinem Kommentar zum erſten Petrusbrief, S. 293 f.: „Es muß zugeſtanden werden, daß für den Jakobusbrief der Kontraſt zwiſchen der Allgemeinheit der Adreſſe und der dem Brief ſelber zu entnehmenden Wahrnehmung, daß dem Verfaſſer doch offenbar beſtimmte örtliche Verhältniſſe vorſchwebten, die Hypotheſe Harnacks betreffend die Anfänge der katholiſchen Briefe (Lehre der zwölf Apoſtel, S. 106 ff.) begünſtigen würde; ein Briefſchluß müßte ja hier nicht einmal eliminiert werden.“ In der That ſind hier die Schwierigkeiten relativ am geringſten, indem der Verfaſſername doch ſeit dem Auftauchen der Epiſtel mißtrauiſch angeſehen wurde, und indem auch darüber, welcher Jakobus gemeint ſei, keine Übereinſtimmung herrſchte. Hingegen muß ich auch nach den lehrreichen Ausführungen Krügers (Theol. Litter.-Zeitung 1888, Nr. 1, Rezenſion meines Kommentars über 1 Petr., Sp. 8 f.) daran feſthalten, daß bei 1 Petr. die Hypotheſe zu gewaltſam iſt. Die Kombination Πέτρος διὰ Σιλουανοῦ bleibt bei ſpäterer Etikettierung immer rätſelhaft; nur die Tendenzkritik und die Anerkennung der wenigſtens mittelbaren Echtheit weiß ſie zu erklären, jene aus unioniſtiſcher Fiktion zu einer Zeit, in welcher eine ſolche Bedürfnis und wo dem Leſerkreis der Name des Silas noch präſent war (auch bei der Anſchauung Pfleiderers freilich [Urchriſtentum, S. 657] ſpottet διὰ Σιλουανοῦ jeder Erklärung), dieſe aus dem hiſtoriſchen Sachverhalt. Iſt jedoch nach Harnack die Kombination bei der ſpäteren Etikettierung frei gebildet, ſo muß man ſich nur über die Kühnheit wundern, da ja nach Krüger die Beziehungen des Silvanus zum Petrus immer unverſtändlich bleiben. Hat aber, was Krüger anſprechend findet, der Name des Silas wirklich urſprünglich an der Spitze des Briefes geſtanden, ſo iſt nicht minder auffallend, daß man dazu kam, den Brief zu einem petri-

Es ist nun aber allerdings sehr begreiflich, daß diejenigen Forscher, welche mit der Datierung des Briefes nicht in die nachapostolische Zeit heruntergingen, den das geschichtliche Verständnis allein ermöglichenden Entstehungsort in der der paulinischen Kampfesperiode vorausgehenden Zeit suchten. Beyschlag hat in einer in dieser Frage Epoche machenden Abhandlung [1]) plausibel zu machen gesucht, man habe wohl von Anfang an in der Kirche in Anknüpfung an die dem Glauben Sündenvergebung vermittelnde Taufe von einem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως geredet, daneben aber zugleich auch ganz unbefangen von einem fortgehenden δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων [2]). Das ließe sich sehr wohl hören, nur daß, wenn

nischen zu machen, was doch der Leserkreis, wenn die Adresse den ursprünglichen anzeigt, keineswegs empfahl, und was bei Annahme einer Fingierung desselben erst bei der Etikettierung nach unwahrscheinlicher wird. Für die in beiden Fällen anzunehmende Kühnheit, die sich nicht scheute, sogar den Text des Briefes anzutasten und jedenfalls zu erweitern, fehlt es meines Wissens sonst an Analogieen; so leicht hat man's doch mit dem Etikettieren nicht genommen, da man's z. B. beim Hebräerbrief (trotz vorhandener Neigung dazu, vgl. die Variante 10, 34, nach Manchen spricht auch 13, 23 dafür) nicht wagte, da man's ferner bei 1. Johannes, wo Briefeingang und Briefschluß fehlt, unterließ und den Text trotz übereinstimmender Tradition über den Verfasser nicht antastete, und doch hätte 2. und 3. Johannes dazu veranlassen können. Anderseits leistet die Harnackische Hypothese den Bestreitern der Echtheit des schon von Marcion aufgenommenen Epheserbriefs und der im Canon Murator. unbefangen anerkannten Pastoralbriefe keine Dienste, schafft also die leidigen Fiktionen doch nicht aus dem Canon heraus, auch ganz abgesehen von 2 Petr. Endlich wäre doch zu erwarten, daß in der Litteratur der nächsten Folgezeit, namentlich der häretischen und antihäretischen, Spuren der Anfechtung, bezw. Verteidigung der hinzugefügten Etiketten vorhanden wären, was wenigstens mit Bezug auf 1. Petr. meines Wissens nicht der Fall ist. Nun verhält es sich ja allerdings beim Jakobusbrief anders, hier hätte sich überhaupt gar niemand der neuen Etikette lebhaft angenommen. Von einem mit einer gewissen Konsequenz bei verschiedenen Schriften durchgeführten Verfahren, wie es die Harnackische Hypothese vorauszusetzen scheint, kann jedenfalls keine Rede sein; dann fragt es sich aber, ob überhaupt ein solches irgendwo mit einiger Sicherheit anzunehmen ist.

1) Der Jakobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal, Stud. u. Krit. 1874, S. 105 ff.

2) Beyschlag sagt geradezu: Der Begriff δικαιοῦσθαι hat als pas-

Jakobus gegen den auf die Taufe ſich ſtützenden, aber die Bewährung in den Werken vernachläſſigenden Glauben als gegen einen falſchen Rechtfertigungswahn polemiſieren würde, die Wahl des monotheiſtiſchen Bekenntniſſes zur Exemplifikation in V. 19 wiederum auffallen müßte. Es fehlt eben bei Jakobus jede Andeutung, daß es ſich um einen Sündenvergebung vermittelnden, ſakramentlich verſiegelten Glauben handle und nicht vielmehr um eine ſelbſtgenügſame Rechtgläubigkeit. Vgl. Weiß (Zeitſchr. f. chr. Wiſſ. 1854), S. 413.

Überdies iſt es allerdings gar wohl möglich, daß man in den Chriſtengemeinden ſchon vor Paulus von einem δικαιοῦσθαι im Endgericht redete, wie auch Jeſus Matth. 12, 37 davon geredet, oder dann wenigſtens von einem δικαιοῦσθαι im Sinn der Gerechterklärung des als gerecht ſich Erweiſenden; aber daß man dabei als Rechtfertigungsgrund ausſchließlich den Glauben betont habe, iſt nicht wahrſcheinlich, alſo auch nicht, daß man dieſes δικαιοῦσθαι mit dem Gnadenakt der Sündenvergebung in der Taufe kombinierte. Die Identifizierung von Rechtfertigung und Sündenvergebung, d. h. die Verlegung der Rechtfertigung an den Anfang des Chriſtenſtandes, überhaupt die Beziehung derſelben auf die Freiſprechung des Schuldigen iſt pauliniſch, daher auch die Formel δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, und ſpäter konnte dann wohl durch Begriffsverwirrung im alten urchriſtlichen Sinn von δικαιοῦσθαι geſprochen und dasſelbe dem Glauben allein zugeſchrieben werden, weil einmal jene Formel im Umlauf war. Da hat dann einfach unſer Verfaſſer die Begriffsverwirrung bekämpft und den genuin altteſtamentlichen und urchriſtlichen Standpunkt vertreten. Es konnte kaum jemandem einfallen, theoretiſch den Glauben allein als ausreichend für das δικαιοῦσθαι zu erklären, ehe dieſes mit der Sündenvergebung identifiziert worden, und das geſchah eben durch Paulus. War hingegen einmal die Formel geprägt: δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, wiewohl in ganz ſpezifiſchem und originellem Sinn,

tiver und forenſiſcher Ausdruck für jedwede Sündenvergebung zu den religiöſen Grundbegriffen gehört, und er beruft ſich hierfür auf das Wort Jeſu Luk. 18, 14, wobei aber der Sprachgebrauch des Pauliners Lukas unberückſichtigt bleibt.

ſo konnte nichtsdeſtoweniger noch der alte Sinn des δικαιοῦσθαι ſich forterhalten und jene Begriffsverwirrung erzeugen. Allein die Entſtehung der Formel δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως ohne weiteres auf Grund des urſprünglichen Sinnes von δικαιοῦσθαι hat wenig Wahrſcheinlichkeit; zuerſt mußte δικαιοῦσθαι umgeprägt werden, und das geſchah eben durch Paulus.

So hat man denn die Beziehung auf die Taufe nur ſchwach betont und vielmehr, von V. 19 ausgehend, vorgezogen, an den jüdiſch-phariſäiſchen Orthodoxismus zu denken, wie ihn ganz ähnlich Paulus Röm. 2, 17 mit ſcharfen Worten geißele. Und daß der Charakter derjenigen, gegen welche Jakobus eifert, mit jenem Orthodoxismus viel Verwandtſchaft hatte, iſt unbeſtreitbar. Dennoch hat auch dieſe Suppoſition ihre Schwierigkeiten. Nicht nur läßt es ſich nicht nachweiſen, daß die Beantwortung der Heilsfrage bei jener Richtung auf die Formel δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως ſich zugeſpitzt habe; es iſt ſogar ſehr unwahrſcheinlich. Denn jener Orthodoxismus war Nomismus, der nicht prinzipiell oder theoretiſch die Werkthätigkeit für gleichgültig erklärte, aber über dem Ruhm und Dünkel des Wiſſens, der vollkommenen Erkenntnis ſie praktiſch vernachläſſigte. Wenn aus Röm. 2. Phil. 3. 5 f. Matth. 3, 9 u. a. St. deutlich erhellt, daß jene Richtung auf die reine israelitiſche Abſtammung das größte Gewicht legte, wenn wir uns erinnern, wie nach der Lehre der Synagoge die vollendete Gerechtigkeit und Heiligkeit der Führer, insbeſondere der Stammväter Israels zur Rechtfertigung im Gericht dienlich war, wie ſie den Schwachen das nötige Supplement für ihr unzureichendes Verdienſt darbot, und wie einfach die Abſtammung jenes überſchüſſigen Verdienſtes teilhaft machte, ſo begreifen wir, daß es ſich bei jenem Orthodoxismus lediglich um Werkheiligkeit handelte, nur daß dieſelbe träge auf der nationalen Prärogative, auf dem brachliegenden Beſitz des Geſetzes, des Bundes, der reinen Gotteserkenntnis und auf dem Werkverdienſt der Väter ausruhte und darum allerdings als ein Glaube ohne Werke erſcheinen konnte. Aber damit iſt noch keineswegs geſagt, daß es für einen Jakobus nahe gelegen hätte, das Gerechtigkeitsſtreben ſolcher Leute mit der Formel δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως zu charakteriſieren, oder gar daß ſie ſelbſt dies ge-

than [1]). Eine Richtung, die das Thoraſtudium an und für ſich für verdienſtlich hielt, ſtand eben doch auch als Verirrung ganz auf dem Standpunkt der Geſetzesgerechtigkeit, und ihr gegenüber macht ein Paulus ganz nach dem Geiſt dieſes Standpunktes das δικαιοῦσθαι in der merkwürdigen Stelle Röm. 2, 13 lediglich vom Thun des Geſetzes abhängig. Wäre jedoch das Schlagwort dieſer Richtung πίστις geweſen, ſo hätte in der That alsdann die Annahme etwas pſychologiſch ſchwer Denkbares, daß Paulus gerade die Formel δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως in einem total entgegengeſetzten Sinn zu ſeinem Schibboleth gemacht, während ſeiner eigentlichen Anſchauung vielmehr die Theſe des Jakobus und der ernſten Israeliten: „Rechtfertigung aus den Werken“ noch näher geſtanden, inſofern ja auch er den Werken als Glaubensfrüchten einen entſcheidenden Einfluß auf die Gerechtſprechung im Endgericht zuſchrieb. Müßte nicht ſo, wie Sieffert (S. 475) bemerkt, auf Paulus der Verdacht fallen, er habe ſich in Widerſpruch mit Jakobus geſetzt? Jedenfalls hätte er dem Gerechtigkeitsſtreben durch verdienſtliche Geſetzeswerke eine Formel entgegengeſtellt, die, wenn ſie nicht ſelbſt auf jenem Boden erwachſen war, doch von jener Richtung in der Gemeinde nach ihrem Sinn mißbraucht worden, die daher mit Recht verdächtig und gewiß höchſt mißverſtändlich und irreführend war — eine ſicherlich unnatürliche Suppoſition [2]).

1) Das iſt gegen den in Rede ſtehenden Erklärungsverſuch einzuwenden; hingegen trifft allerdings, wie Beyſchlag (a. a. O., S. 119 f.) mit Recht zeigt, der Einwand Holtzmanns den wunden Fleck nicht: „Nie war die Hauptverirrung der jüdiſchen Religioſität auf theoretiſcher Seite zu finden, als ob man das geſetzliche Thun neben dem Wiſſen vom Geſetz verachtet hätte; Geſetzesformalismus, Werkheiligkeit, opus operatum ſind vielmehr vom Begriff des Judentums von jeher unabtrennbar geweſen.

2) Ich möchte dieſe Erwägung derjenigen von Beyſchlag (S. 153) entgegenſtellen: Daß die Faſſung des δικαιοῦν als einer Gerechtanerkennung des wirklich Gerechten ungleich einfacher iſt als die pauliniſche justificatio injusti, und daß ſie in der urchriſtlichen Lehrſprache vorhanden geweſen ſein muß, ehe Paulus in kühner Wendung aus dem im Alten Teſtament verpönten Freiſprechen eines Schuldigen ein göttliches „Gnade-vor-Recht-Ergehenlaſſen“ prägte, liegt auf der Hand. — Es handelt ſich eben auch um das vorpauliniſche Vor-

So scheint mir denn in der That auch die Zurückverlegung des Briefes vor die pauliniſche Kampfeszeit gerade wegen der Berührung mit der pauliniſchen Terminologie von großen Schwierigkeiten gedrückt. Und ohne behaupten zu wollen, daß dieſe allein für die Verlegung in eine der Kampfesperiode, in welcher die Formeln ihren ſcharfausgeprägten Sinn hatten, erſt nachfolgende Zeit entſcheiden, glaube ich doch ſagen zu müſſen, daß ſie für die ſpätere Abfaſſung ins Gewicht fallen. Daß man gegen die Anerkennung jener Schwierigkeiten ſich ſträubt, nachdem man geglaubt, in dem Briefe ein Denkmal aus der Urgemeinde der früheſten Zeit, alſo eine Schrift von eminentem hiſtoriſchem Wert entdeckt zu haben, iſt mehr als begreiflich, und auch den Verfaſſer dieſer Studie, dem man zutrauen wird, daß ihn keine anderen als rein hiſtoriſche Motive leiten, koſtet es nicht wenig Selbſtverleugnung, in

---

handenſein der Formel δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως in dem von Jakobus bekämpften Sinn — alſo mit Gleichgültigkeit gegen die Werke. — Es iſt übrigens noch eine gewiſſe Differenz der dieſes vorpauliniſche Vorhandenſein bekämpfenden Ausleger zu notieren. Nach Godet (S. 168) würde Jakobus geradezu das jüdiſche Vorurteil bekämpfen. Beyſchlag hingegen bemerkt (im Kommentar, S. 34): Ganz ebenſo wie der träge, tote Glaube an den einen Gott, den Jakobus 2, 19 ausdrücklich „als Analogie" anführt, dem damaligen Juden zur Einbildung einer Gerechtigkeit vor Gott diente, die er den Heiden abſprach, ſo wird ein falſcher Verlaß auf die Verheißungen Gottes in Chriſto, ein zum ſittlichen Faulkiſſen dienender toter Glaube an den wahren Gott und den wahren Meſſias die judenchriſtlichen Empfänger unſeres Briefes der Ermahnungen 2, 14—26 bedürftig gemacht haben, ohne daß mißverſtandener oder mißbrauchter Pauliniſmus dabei im geringſten im Spiele zu ſein braucht. Auch Geß (Das apoſt. Zeugnis von Chriſti Perſon und Werk, S. 20) denkt an einen aus der verſuchlichen Lage der Leſer des Briefes zu erklärenden Verlaß auf das Bekenntnis der Einheit Gottes und Jeſu als des Herrn. Nicht eine Lehre ſei es geweſen, ſondern dasſelbe Ruhekiſſen, welches heute noch Chriſten, die unter einem abgefallenen Geſchlecht in der Orthodoxie zu ſtehen meinen, wenn es am Glaubensleben fehlt, ſo gerne ſich unterſchieben. Damit kann man wohl auskommen bis zu V. 18, aber ſchon hier wird die Erörterung doch ganz dogmatiſch ihrer Form nach, und es liegt ihr eine beſtimmte Anſchauung über das innere Verhältnis zwiſchen Glauben und Werken zugrunde; ſie ſcheint alſo auch eine formulierte Lehre als Objekt der Beſtreitung vorauszuſetzen. Dies ſcheint mir auch Weiß a. a. O., S. 411 f., genug zu berückſichtigen. Gegen die Ausführung S. 413 vgl. Akt. 21, 20.

Übereinſtimmung mit einer Richtung, der er nicht angehört, Bedenken gegen jene Wertung auszuſprechen [1]). Von abſoluter Sicherheit zu reden verbietet allerdings die Vorſicht bei der noch ſo mangelhaften Kenntnis der urchriſtlichen Verhältniſſe namentlich auf judenchriſtlichem Gebiet. Pauliniſche Formeln in einem von dem urſprünglichen ſehr entfernten, der individuellen Beſtimmtheit entkleideten Sinn charakteriſieren im allgemeinen die nachapoſtoliſche Zeit, würden alſo auf deren Herannahen hinweiſen. Und gerade die ideale Lehre des Paulus von der Rechtfertigung aus dem Glauben mußte ſehr bald dem Mißverſtand und Mißbrauch, der orthodoxiſtiſchen Veräußerlichung unterliegen. Die Oppoſition des Jakobus iſt die des praktiſchen Lebensernſtes, und je mehr ihre Motive rein praktiſche ſind und von dogmatiſcher Reflexion fernabliegende, um ſo weniger kann von einem unverſöhnlichen Gegenſatz, oder überhaupt nur von einem Widerſpruch gegen den die Frage nach der Gerechtigkeit vor Gott in reiner und höchſter Idealität ſtellenden Paulus die Rede ſein. Es ändert daran die Entſcheidung der Frage, ob die Abfaſſung vor- oder nachpauliniſch ſei, wenig. Paulus und Jakobus treten einander in keinem Fall in den Weg. Und wie Paulus, ſo hat nicht minder auch Jakobus, dieſer sanctus vir mit der mens in Deum ardentissima, zu jeder Zeit eine Miſſion zu erfüllen gegenüber einer eigentümlichen Ausartung des chriſtlichen Weſens, ja zu gewiſſen Zeiten eine überaus wichtige und notwendige Miſſion.

---

1) Abſolut fern liegt mir natürlich die von Holtzmann ſogar in ſeinem „Lehrbuch“ nicht unterdrückte Ironie über die den gemütlichen Charakter einer gewiſſen Theologie kennzeichnende kindliche Freude, einen Brief zu beſitzen, der womöglich unter dem gleichen Dache geſchrieben wurde, darunter Jeſus aufgewachſen iſt. Ich meinerſeits würde dieſe „kindliche Freude“ ſehr gerne teilen und könnte mich auch nur freuen, wenn obige Äußerung einiger Bedenken zu einer feſteren Begründung der ins Wanken gebrachten Poſition führen würde. Wird auch der praktiſch-erbauliche Wert des Briefes von dieſer Abfaſſungsfrage nicht berührt, ſo iſt doch nicht zu leugnen, daß ſeine hiſtoriſche Bedeutung bei ſpäterer Entſtehung nicht wenig einbüßte.

2.

Der Urſprung des Apoſtolates nach den heiligen Schriften Neuen Teſtamentes.

Eine Vorfrage für echt evangeliſche Darſtellung der Inſpiration der Heiligen Schrift.

Von

W. Köppel, Lic. theol.,
Diakonus zu Granſee.

Ihr ſeid teuer erkauft: werdet nicht der Menſchen Knechte! dies Wort des Apoſtels Paulus, ein Bekenntnis ebenſo evangeliſcher Freiheit wie echter Gebundenheit in dem Herrn ſtehe an der Spitze dieſer Abhandlung. Handelt es ſich doch um eine Unterſuchung, die im ganzen freier evangeliſcher Theologie ein Glied ſein möchte, ja die gerade dahin, wo in der evangeliſchen Kirche lange Jahrhunderte hindurch der feſteſte Grund ſtand, die in das Weſen der Inſpiration der heiligen Schrift hinein echt chriſtliche Freiheit als ein lebendiges Samenkorn rechten friſchen Vertrauens auf Gottes Wort ſtreuen möchte.

Steht denn dieſe Grundlage des evangeliſchen Chriſtentums, welche man im Gegenſatz zur ſubjektiven des Herzensglaubens die objektive genannt hat, nicht mehr feſt? Es ſcheint kaum alſo, nachdem es ſich für viele Theologen als Illuſion herausgeſtellt hat, daß unſere heiligen Schriften Neuen Teſtamentes von Jüngern und Augenzeugen des Herrn geſchrieben ſind. Und doch, ob das Vertrauen auf die Authentizität dieſer Schriften auch nur an wenig Punkten vernichtet, vielleicht gar bloß in ſeiner Gewißheit erſchüttert wäre — noch predigen über dieſe Schriften oder benutzen wir wenigſtens Schriftſtellen auch aus denjenigen Schriften, an

deren Echtheit wir wie viele andere Theologen vielleicht zweifeln müssen. Mit welchem Recht vor allen Dingen den Gemeinden gegenüber?

Eine doppelte Möglichkeit scheint uns für das Ende dieses immer drohender werdenden Konfliktes vorzuliegen, da ein Kirchenregiment, welcher Art es auch sei, diese historischen Streitfragen nimmermehr wird beseitigen können, so lange es durch freie Wissenschaft einen wesentlichen Lebensnerv unserer Kirche erhalten will. Entweder entbrennt binnen lang oder kurz die Frage nach dem Umfang des neutestamentlichen Kanons in der Gemeinde selbst, und dies würde für viele Gemüter eine Erschütterung christlicher und besonders evangelischer Glaubenszuversicht bedeuten. Oder die evangelische Kirche kommt in Zeiten ruhiger wissenschaftlicher Arbeit auch gerade in ihrem positiv gerichteten Teile ihrer Pflicht nach, dahin zu arbeiten, daß die letzte Grundlage evangelischen Christentums, daß der Grundpfeiler der heiligen Schrift seine einzige Stütze auch für die gläubige Gemeinde im Gehalt, nicht in dem historischen Beiwerk, welches den einzelnen Schriften anhaftet und menschlichen Charakter trägt, findet: kurz, daß das objektive Element des christlichen Heils allein, wie es in den heiligen Schriften seine ganze Kraft entfaltet, von dem subjektiven, im Glauben liegenden Elemente als voller köstlicher Schatz gehoben wird, als ewiger Schatz, dem Entscheidungen über historische Fragen kein Pünktchen Wert geben oder nehmen können.

Dann stehet Gottes Wort und wird stehen bleiben, weil nicht Menschenwort, sondern Gottes Geist in unserer Bibel gesucht und gefunden werden wird. Gottes Geist aber wird von Angriffen einer historisch exegetischen Kritik nimmermehr berührt werden, geschweige ihnen weichen.

Was folgende Blätter bringen, will weiter nichts als eine historische Vorarbeit für solch freie evangelische Darstellung der Inspiration sein. Denn diese kann ja naturgemäß allein auf einer klaren Erfassung der Bedeutung des Apostolates ruhen, und sie wird am lautersten erscheinen, wenn sie auf eben derjenigen Auffassung dieser Bedeutung ruht, wie sie für das christliche Urteil der alten Kirche in der Zeit ihres lauteren religiösen, noch in keinerlei Weise dogmatisch beeinflußten Lebens galt. Um solche

Bedeutung aber zu finden, handelt es ſich in erſter Linie um die richtige Darſtellung ihres Urſprungs, und da wir es im Apoſtolat mit einer geiſtigen Macht zu thun haben, deren Bedeutung nicht von außen hinzukommt, ſondern von innen herauswächſt, um die richtige Darſtellung des Urſprungs des Apoſtolates ſelber. Dieſer Grundlage für eine Darſtellung der Inſpiration iſt dieſe Abhandlung gewidmet.

Fügen wir dieſem Ziel, welches dieſer Abhandlung geſteckt iſt, ſogleich den Weg hinzu, den ſie zum Ziele hingehen wird, ſo ſteht ja von vornherein feſt, daß ſie ſich ihre Reſultate im Streite der Meinungen hiſtoriſch-exegetiſcher Kritik wird ſuchen müſſen. Darum gebührt ſich auch hier eine Behandlung der Schriften des Neuen Teſtamentes in der unſererſeits für wahrſcheinlich gehaltenen Aufeinanderfolge, ſowie in reinlicher Sonderung der geiſtigen Individualitäten ihrer Urheber.

Dem Grundſatz gemäß, daß bei hiſtoriſcher Forſchung ſtets die Quellen aus der Zeit den Quellen über die Zeit, mögen ſie derſelben auch ſo nahe ſtehen, wie ſie wollen, an Rang und Bedeutung voranſtehen, müſſen wir als den hiſtoriſch gegebenen Ausgangspunkt für unſere Frage die Briefe des Apoſtels Paulus und zwar in folgender Reihenfolge: 1. und 2. Theſſ., Gal., 1. und 2. Kor., Röm., Kol., Eph., Philem., Phil. anſehen. Daran wird ſich die Behandlung der ſicher pauliniſierenden Schriften, wie ſie uns in den Paſtoralbriefen, welche, wenn anders echt, einer ſpäteren Periode zuzuweiſen ſind, und im Hebräerbrief vorliegen, anſchließen. Die Rückſicht auf den jeruſalemiſchen Kreis der Apoſtel wird uns ſodann zur Unterſuchung des 1. Petr., Jud. und der johanneiſchen Briefe, ſowie der Apokalypſe weiterführen. Endlich wird die hiſtoriſche Überlieferung der apoſtoliſchen Zeit, wie ſie in den Evangelien und der Apoſtelgeſchichte für je verſchiedene Zeiten und Entwickelungsſtadien gerade auch unſerer Frage niedergelegt iſt, als Quelle zweiten Ranges unterſucht werden, und werden durch die Reſultate ſelbiger Unterſuchung die bis dahin aus der Durchforſchung der Quellen erſten Ranges gewonnenen Ergebniſſe einer abſchließenden Prüfung unterzogen werden.

Einer ſpäteren Arbeit würde es vorbehalten bleiben, die Kon-

trolle all dieſer Reſultate natürlich unter Berückſichtigung der veränderten Zeitverhältniſſe durch die Litteratur des folgenden Jahrhunderts, in die wir den oben ausgelaſſenen 2. Petr. einrechnen, bis zur Fixierung des Kanons des Neuen Teſtamentes zu üben.

Auf dieſen Grundſätzen ruhend war die nachfolgende Abhandlung bereits der Redaktion dieſer Zeitſchrift übergeben, als dem Verfaſſer die von der Haager Geſellſchaft zur Verteidigung der chriſtlichen Religion gekrönte Preisſchrift von Seufert über den Urſprung und die Bedeutung des Apoſtolates in der chriſtlichen Kirche der erſten zwei Jahrhunderte zuging. Verfaſſer intereſſierte es ungemein, die erſte Schrift, welche dies Thema ſich zum beſonderen Gegenſtand der Behandlung gewählt hatte, kennen zu lernen; dies um ſo mehr, da ſelbiger Abhandlung durch die Zuteilung des Preiſes ſeitens der Haager Geſellſchaft wiſſenſchaftlicher Gehalt ausdrücklich zugeſprochen war.

Dankbar nimmt Verfaſſer dieſer Abhandlung hin, was in der Vorgeſchichte des chriſtlichen Apoſtolates über den Apoſtel bei Griechen und Juden geſagt iſt — nicht als ob dasſelbe für die weitere Faſſung des Apoſtolates in der heiligen Schrift, welche auch wir als richtig anerkennen müſſen, die einzige Stütze wäre, — aber wenn auch in der heiligen Schrift ſelbſt der partizipiale Gebrauch und darum auch der weitere Gebrauch des Wortes ἀπόστολος klar liegt, wenn er ſelbſt bis ins zweite Jahrhundert hinein klar liegt, was wohl noch größere Hervorhebung verdiente, als ihm bei Seufert zuteil wird, damit die Verengung des Begriffes der richtigen Zeit zugewieſen werde, — wichtig erſcheint es immerhin, wenn für hiſtoriſche Thatſachen, die aus der heiligen Schrift ſelbſt eruiert ſind, die Zeitgeſchichte, bezüglich der zeitgeſchichtliche Sprachgebrauch eintritt, deſſen Einfluß auf den neuteſtamentlichen Anſchauungskreis gewiß ebenſo naturgemäß als gottgewollt beſtanden hat.

Es iſt damit zugleich zugegeben, wie ſehr ſich Verfaſſer gefreut hat, eine dogmatiſch freie Behandlung des gegebenen Stoffes in ſelbiger Schrift vorzufinden, wie ſie nach den Eingangsworten ſeiner Einleitung durchaus ſeiner Anſchauung über die Behandlung hiſtoriſcher Probleme entſpricht.

Stellt der Verfaſſer nun trotz äußerlich vielleicht gleichlautender Hauptreſultate ſeine Abhandlung und zwar in ihrer urſprünglichen Geſtalt, unter Berückſichtigung obiger Schrift lediglich im Rahmen von Anmerkungen, neben dieſelbe, ſo iſt ſolche Veröffentlichung ſelbſt durch den prinzipiell entgegengeſetzten Standpunkt beider Arbeiten gerechtfertigt, die Art derſelben aber durch die Erwägung bedingt, es möchte bei Vermeidung einer Oppoſition, welche dem Gegner Schritt für Schritt nachgeht, der vorliegenden Behandlung dieſer Frage größere Klarheit gegeben werden, zumal da der Streit in der Exegeſe ja ohnehin gerade an entſcheidenden Stellen die Richtung, welche Seufert vertritt, einer weitgehenden Berückſichtigung würdigen mußte, demnach alſo dasjenige, was hier mit Bezug auf die Seufertſche Behandlung unſerer Frage ausdrücklich zu ſagen wäre, thatſächlich mit Bezug auf jene Richtung im weſentlichen geſagt iſt.

Einer eingehenden Kritik aber der Prinzipien der Seufertſchen Richtung, ſowie einer Kritik des Ganges der Abhandlung glaubt ſich Verfaſſer an dieſem Orte überhoben achten zu dürfen, gedenkt ſie aber gleichfalls am jedesmal gegebenen Orte kurz zu berühren.

Wenn auf die angegebene Weiſe einmal gemeinſame Reſultate durch die Betrachtung von verſchiedener Seite aus allen Richtungen als geſicherter erſchienen, andererſeits durch die verſchiedene Darſtellung eine lebhaftere Diskuſſion eben dieſer für die Löſung des Inſpirationsproblems prinzipiell wichtigen Frage eingeleitet würde, ſo würde Verfaſſer in der Hoffnung reichen Gewinn aus ſolcher Diskuſſion ziehen zu dürfen, ſeine Erſtlingsarbeit reich belohnt ſehen.

A.

Die Schriften des pauliniſchen Kreiſes.

a) Die frühere Zeit.

§ 1. Die Vorfrage.

Wir werfen zunächſt die Frage auf: Wann iſt Paulus der Apoſtelberuf zuteil geworden? erſt innerhalb der von uns zunächſt

zu betrachtenden schriftstellerischen Lebensperiode oder in früherer Zeit, daraus uns Schriftliches von seiner Hand fehlt? Denn von Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob wir diese Litteratur in ihrer Aufeinanderfolge für unsere Frage als Quelle ersten Ranges schätzen dürfen, oder ob, weil ihr nur eine Stelle, wenn auch die erste unter den Quellen zweiten Ranges zukäme, wir bitten müssen, einer Arbeit nachzugehen, die überall zunächst auf die Zwecke des Autors rekurrieren muß, um das Historische, welches er bietet, recht zu wägen. Denn Letzteres wird nach Entscheidung über die Vorfrage, die wir in letzterem Sinne geben müssen, unsere Aufgabe sein.

Behufs Beantwortung dieser Vorfrage fällt unser Blick auf die Zuschriften der paulinischen Briefe. Paulus nennt sich Apostel im Gal., 1. und 2. Kor., Röm., Kol., Eph. Diese Bezeichnung fehlt im 1. und 2. Thess., Philem. und Phil. Erklärlich ist solches Fehlen gar leicht im Philem. und Phil., da in beiden Briefen die besonders vertraute Stellung des Paulus, dort zu seinem Freunde, hier zu seiner Gemeinde, offen klar liegt. Freilich zeugt auch im Gal. und 1., selbst 2. Kor. die ganze Argumentation immer wieder von dem unbedingten Vertrauen, das der Apostel in seine Gemeinden setzt, aber die Aufgaben, welche er in denselben zu lösen hat, scheinen doch derart, daß man eine Berufung auf seinen Apostolat, welche Bedeutung er immerhin habe, als auf eine Unterwerfung gebietende Macht verstehen würde. (Sein Verhältnis diesen gegenüber ist doch ein weit ernsteres.) Da sich nun thatsächlich der Apostelname in den Zuschriften des 1. und 2. Thess., welche jenen Briefen gerade vorangehen, nicht findet, so folgert man, der Kampf, den Paulus im Gal. und den Kor. mit den angeblichen Sendboten der jerusalemischen Apostel zu führen hatte, habe ihn bewogen, im Gegensatz zu diesen auf Grund verschiedener Merkmale den Apostelnamen für sich in Anspruch zu nehmen. Aber wie wunderbar, daß die Bezeichnung im 2. Kor., wo der Kampf mit jenen Sendboten am heftigsten entbrannt ist, so schlicht von Paulus gestaltet ist, daß niemand hinter dieser Zuschrift einen Gegensatz gegen Gegner vermutet, welche des Paulus Apostelnamen bestreiten. Dazu treten in all diesen Zuschriften Brüder neben

Paulus, im Gal. alle, die bei ihm waren, im 1. Kor. Soſthenes, im 2. Kor. Timotheus, ſo daß auf keine Weiſe zu erſehen iſt, wie die Briefe ſpezifiſch apoſtoliſches Gepräge ſchon in den Zuſchriften verraten ſollen.

Dennoch ſcheint die Frage bei der Zuſchrift des Gal. weſentlich anders zu liegen, da ſich hier der Apoſtelname mit ſtarkem Nachdruck hervorgehoben findet. Sollte nicht die Bezeichnung Pauli als Apoſtel ihren Urſprung kurz vor der Zeit des Gal. in den galatiſchen Wirren haben? Soviel der erſte Schein dafür ſpricht, können wir die Gründe doch nur für Schein halten. Denn einmal würde die Einfachheit der Zuſchrift in den Kor., wo man doch im weſentlichen ähnlich geſinnte Gegner vorausſetzt, bei dem kleinen zwiſchen inne liegenden Zeitraum ganz und gar zum Rätſel. Sodann aber iſt u. a. im 1. und 2. Theſſ. von einer judenchriſtlichen Anfeindung des Paulus in dieſer Gemeinde nichts angedeutet, alſo auch aus dem Fehlen des Apoſtelnamens in dieſen Zuſchriften nicht zu ſchließen, daß Paulus ſich deshalb nicht als Apoſtel gewußt habe, weil ſolche Hervorhebung ſeines Berufes durch nichts provoziert wäre. Daß er ſich aber desungeachtet allerdings als Apoſtel gewußt hat, ergiebt ſich ja deutlich aus 1 Theſſ. 2, 6.

Dieſe letztere Stelle nun entſcheidet unſere Frage entgültig dahin, daß Paulus ſich ſchon auf der zweiten Miſſionsreiſe Apoſtel genannt hat, wir alſo den Urſprung dieſes Namens nicht im Laufe der ſchriftſtelleriſchen Lebensperiode zu ſuchen haben.

Für das weitere Forſchen aber ſind wir damit einmal auf die hiſtoriſchen Notizen des Apoſtels, wie ſolche möglichſt objektiv zu eruieren ſind, und ſodann auf die plaſtiſche Darſtellung ſeines Apoſtelbewußtſeins, welche die Briefe ſelbſt bieten, angewieſen.

§ 2. Die hiſtoriſchen Notizen über den Urſprung des Apoſtolates.

Bleiben wir zunächſt bei 1 Theſſ. 2, 6 noch einen Augenblick ſtehen, ſo können wir zu dieſer Stelle nur bemerken, daß Paulus in ihr auf keinerlei Weiſe Rückſicht auf die jeruſalemiſchen Apoſtel [1])

1) Lünemann in Meyers Kommentar, 4. Aufl. 1878. S. 5; opp. Lipſius, StKr., 1854, 905.

nimmt. Wir haben es vielmehr gemäß der Weglaſſung des Artikels mit einem rein generiſchen Begriffe des Apoſtolates zu thun. Paulus, Silvanus und Thimotheus können das Anſehen von Meſſiasgeſandten beanſpruchen: der König darf auf Ehre rechnen, ebenſo ſeine Geſandten. Solche Faſſung harmoniert beſonders gut auch zu der Thatſache, daß Paulus durch die II. P. pl. auch ſeine Genoſſen in ſeinen Stand einbegreift [1]).

Ein Schritt zurück führt uns auf die hiſtoriſchen Berichte des Paulus in Gal. 2 und 1, darin er die Ereigniſſe des 17. (reſp. 14.) Jahres nach ſeiner Bekehrung, ſowie der drei erſten Jahre ſeines Chriſtenlebens ſchildert, freilich im Rahmen eines Streites, deſſen Auffaſſung für die objektive Erhebung des Inhaltes dieſer hiſtoriſchen Berichte von eminenter Wichtigkeit iſt. Darum gilt es im folgenden, in beſonderer Weiſe auf Darſtellung und Zweck in Gal. 1. 2 zu achten.

Paulus erzählt Gal. 2 von ſeiner Zuſammenkunft mit den Brüdern in Jeruſalem. Selbſtändig iſt er gekommen, ſelbſtändig ſteht er unter ihnen, es trägt ihn die Wahrheit ſeines Evangeliums; eine Verſtändigung über die frohe Botſchaft, die er gepredigt hat, iſt der Zweck ſeines Kommens geweſen. Er hat ſein Evangelium dargelegt, hat von ſeiner Wirkſamkeit geſprochen: und die Angeſehenen der jeruſalemiſchen Gemeinde haben nichts zuzufügen gehabt. In den Differenzen aber haben ſie den Willen Gottes erkannt, daß hinfort das Evangelium als ein doppeltes ſeinen Weg in die Welt hinaus nehmen ſolle, als das Evangelium für die Beſchneidung, dem Petrus anvertraut, und als das Evangelium für die Vorhaut, dem Paulus übertragen. Auf Grund davon iſt auch ein doppelter Apoſtolat vom Herrn der Kirche geſchenkt: der in Petrus den Apoſtolat der Beſchneidung gewirkt hat, der hat in mir auch ſolchen Beruf für die Heiden gewirkt. Das haben auf Grund der Thatſachen der beiderſeitigen echten Heilsverkündigung beide Teile erkannt und ſie, welche einſt zweifelhaft auf Paulus Wirkſamkeit hingeſchaut hatten, haben ihm und Barnabas die rechte

1) Lünemann, a. a. O. S. 49. Auberlen-Riggenbach in Langes Bibelwerk, II, 25. 26.

Hand der Gemeinſchaft gegeben zur ſpezifiſch geſchiedenen, aber auf ein Ziel hingerichteten Arbeit im Reiche Gottes. Soweit die Gal. 2 entſprechende Darſtellung der objektiven Ereigniſſe.

Für unſere Frage folgt, daß zur Zeit des Apoſtelkonvents derjenige, welcher unter Juden oder Heiden das Evangelium von Jeſu Chriſto predigte, Apoſtel hieß. In dieſem Apoſtolat ſteht Paulus nicht etwa neben den Zwölfen allein: Barnabas iſt, wie aus 2, 9 klar und deutlich folgt, im Apoſtelberufe ſein Genoſſe. Ja auch daß für die jeruſalemiſchen Führer lediglich die Zwölfe jenen Namen mit Recht zu tragen geſchienen hätten, iſt eine Illuſion [1]). Denn wenn anders Paulus, wie ja immerhin das Wahrſcheinlichſte, in ihrem Sinne, der zudem den Zeitverhältniſſen entſprochen haben mag, Jakobus an erſter Spitze nennt, ſo giebt es entweder für ihn wie jene kein beſonderes Apoſtelanſehen, oder es iſt, wie Paulus, der Vertreter des heidenchriſtlichen Evangeliums, kurz darauf mit Barnabas unter dem Namen „Heidenapoſtel“ begriffen wird, auch Jakobus, nachdem erſt Petrus als Vertreter des jeruſalemiſchen Evangeliums genannt war, als Apoſtel der Beſchneidung gedacht. Dann aber hätten wir hier eine Erweiterung des jeruſalemiſchen Apoſtolates analog dem heidenchriſtlichen zu verzeichnen.

Paulus hat alſo 1 Theſſ. 2, 6 den Apoſtelnamen generiſch allgemein angewandt, nicht aus eigener Initiative oder mit Bezug auf einen weiteren Sinn desſelben, ſondern weil ſolcher Gebrauch ſeit dem Apoſtelkonvent allgemein anerkannt, ja vor ihm allgemein gefunden war. Denn dies Letztere folgt daher, daß der Name einfach für die Ausübung der Heilspredigt eingeſetzt, nicht erſt ausnahmsweiſe dieſen beiden übertragen wird.

Dieſe Anſicht iſt freilich in Gefahr, arg erſchüttert zu werden, wenn es ſich im Gal. für Paulus um eine Beſtreitung ſeines Rechts, den Apoſtelnamen überhaupt zu führen, handeln ſollte. Deshalb gilt es vor weiterem Zurückgehen der Unterſuchung auf

1) Lechler, Das apoſt. und nachapoſt. Zeitalter. 3. Aufl. 1885. S. 149 f.; opp. Baumgarten, Die A.-G. oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jer. bis Rom. II, 1, 105 ff.

die drei ersten Jahre des Christenlebens Pauli, die Tendenz zu untersuchen, unter welcher auch Gal. 2 stehen würde.

Unzweifelhaft kommt es dem Paulus im ersten Kapitel seines Briefes darauf an, die Göttlichkeit seines Evangeliums in helles Licht zu stellen: das bezeugt seine eigene Behauptung 1, 12, sowie das abschließende Zeugnis der Gemeinden 1, 24. Selbst die Reise nach Jerusalem 1, 18—24 erhält so dies Doppelgepräge, den Beifall der Gemeinden und die geringe Bedeutung des Besuches Pauli bei den Aposteln, von denen er noch dazu nur Petrus und Jakobus, des Herrn Bruder, trifft, darzulegen und ersteren durch letzteres zu heben. Vor diesem Besuch lag noch ein Aufenthalt in Arabien und Damaskus. Jener Aufenthalt im einsamen Arabien, sowie die Rückreise nach Damaskus aber stehen gleichfalls so sehr im Zusammenhang mit der 1, 16 erwähnten inneren göttlichen Offenbarung des Evangeliums und anderseits mit dem Hinaufzug nach Jerusalem, daß dadurch offenbar jene lange Zeit als von jener göttlichen Offenbarung im Gegensatz zur Aneignung fremder Überlieferung durch Besprechung mit Fleisch und Blut erfüllt gedacht wird [1]).

Daß endlich solche Darlegung der Göttlichkeit des Evangeliums auch in Gal. 2 im Vordergrund steht, ist schon durch die objektive Darstellung, wie sie oben gegeben ward, klar geworden: endlich harmoniert sie auch mit der Geltendmachung der festen Position, die er Petrus gegenüber in Antiochien eingenommen habe, seitens Paulus 2, 11—19.

Zugestanden [2]) wird dies in immer weiteren Kreisen, auch Döllinger wagt kaum von einer eigentlichen Verleihung des Apostolates an Paulus durch Petrus, eher noch von einer Bekräftigung der Autorität des Paulus zu reden, obwohl er sogar von einem

---

1) Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche, S. 156. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, VI, 404. Beyschlag, RBW., S. 1149. Wendt in Meyers Kommentar der A.-G. 5. Aufl. S. 222 ff. Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. 2. Aufl. S. 53 f.

2) Grau, Entwickelung des neutestam. Schrifttums, II, 93. Ewald, a. a. O. VI, 437 f. Lechler, a. a. O. S. 171. 182 ff.

Übereinkommen ſpricht, darin ſie in wechſelſeitiger Anerkennung neben einander wirken wollten [1]). So muß freiere katholiſche Forſchung von der hierarchiſchen Forderung abſtehen, dem Paulus ſeinen Platz eine Stufe tiefer als dem Petrus zuzuweiſen. Um ſo merkwürdiger iſt es, daß nach dem Urteil der Tübinger Schule eine volle Anerkennung des Apoſtels Paulus doch nicht ſtattgefunden hat — man habe ihn und ſeine Genoſſen nur gewähren laſſen [2]). Welchen Unterſchied es aber zwiſchen „Apoſteln des Meſſias“ und „Genoſſen des Werkes“ giebt, wo die jeruſalemiſchen Führer „die Selbſtändigkeit des Paulus und Barnabas in ihrer Heidenverkündigung als den Willen Gottes erkannt haben“ [3]), ja jene „gleichberechtigte“ [4]) Genoſſen nennen, vermögen wir nicht zu entdecken. Die Schwäche dieſer Argumentationen liegt gerade in dieſer möglichſt weiten Annäherung an die poſitive Theſe und der dennoch ebenſo entſchiedenen Weigerung, endlich die urſprüngliche Poſition der Schule aufzugeben, völlig klar vor dem unparteiiſchen Auge. Nur hierarchiſche oder philoſophiſche Syſteme verhindern die Zuſtimmung zu den oben dargelegten Reſultaten. [5]).

So bleibt alſo unſere obige Darſtellung in ihrer Richtigkeit

---

1) Döllinger, a. a. O. S. 61; vgl. 56 f. 297 f.

2) Zeller, Die A.-G., 1854, S. 237. Overbeck, Die A.-G. in De Wette's kurzgef. exeget. Handbuch. 4. Aufl. 1870. S. 220. Holſten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus. S. 273.

3) Holſten, Die drei urſprünglich noch unbeſchriebenen Evangelien, S. 26. 45.

4) Holſten, Das Evangelium des Paulus. 1. Aufl. S. 125.

5) Noch unbegreiflicher muß freilich die Behauptung Seuferts erſcheinen, daß die Periode des Kampfes um die Anerkennung des Paulus als Apoſtel erſt mit den galatiſchen Unruhen beginnen ſoll (S. 34), allerdings „eine ſeltſame Erſcheinung“, wenn Gal. 2 vor 1 Theſſ. 2, 6 liegt. Es ſteht allerdings auch dahin, ob das, was S. 35 und S. 37 geſagt iſt und nach Paulus' Sinn nicht die geringſte Andeutung eines Streites über den Apoſtelnamen enthält, und das, was S. 39 doch wohl über dieſelben antiocheniſchen Streitigkeiten [vgl. wenigſtens das Citat Gal. 2, 6) geſagt ſein ſoll, in Einklang gebracht werden kann, oder nicht vielmehr eine doppelte Auslegung derſelben Stelle des Gal. je nachdem das dogmatiſche oder hiſtoriſche Bedürfnis ſiegt, verrät.

bestehen. Pauli Heidenapostolat bestand zur Zeit des Apostelkonvents und fand in ihm vonseiten des jerusalemischen Apostolates seine Anerkennung.

Seit wann bestand der Heidenapostolat des Paulus? Paulus giebt uns eine Andeutung in Gal. 1.

Im Verfolg der Darlegung der Göttlichkeit seines Evangeliums erzählt Paulus hier den Ursprung seiner Wirksamkeit. Er hat sein Evangelium nicht von einem, der unter die Kategorie „Mensch" falle, noch ist er gar irgendwo direkt in die Schule gegangen. Jede unmittelbare Anregung, jede mittelbare Lehre schließt er damit aus. Vielmehr er hat es durch Offenbarung, wie Jesus Christus sie ihm gab, empfangen [1]). Ein innergeistiger Vorgang, eine „Offenbarung an Pauli Selbstbewußtsein" [2]), an sein inneres Leben ist solche Offenbarung gewesen, mag man auch an die äußere Erscheinung vor Damaskus als ihren Anfang mit denken. Paulus steht unter der unmittelbaren Leitung und Erleuchtung des Herrn [3]). Dann aber ist jene Offenbarung Jesu Christi nicht auf einen einzelnen Zeitpunkt beschränkt gewesen, sondern hat vielmehr einen Zeitraum gewährt [4]). Diesen Zeitraum aber haben wir eben seinem alle folgende Offenbarung überstrahlenden Anfang nach in der Zeit, welche der Offenbarung von Damaskus folgte, also in jenen drei Jahren des Aufenthaltes in Arabien zu suchen, von dessen engem Zusammenhang mit dieser inneren göttlichen Offenbarung und der Hinaufreise nach Jerusalem wir schon oben sprachen. Zugefügt mag hier nur werden, daß ohne den Inhalt der Auswirkung dieser inneren Offenbarung im Herzen des Paulus diese Notiz über die Reise nach Arabien in diesem prägnanten Zusammenhange leer und unverständlich bliebe, da eine Predigtthätigkeit daselbst, an sich psychologisch unmöglich, hier nur mit Bezug auf ihre überraschende Einwirkung ihren Platz hätte, von letzterer als der Hauptsache

1) Schmoller, in Langes Bibelwerk, III, 18.

2) Neander, a. a. O. S. 150. 151, Anm. 1.

3) Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, S. 64. Schmoller, a. a. O. III, 20. Döllinger, a. a. O. S. 60.

4) opp. Lechler, S. 265.

aber gerade nichts angedeutet wäre [1]). An dieſe erſte große That Gottes ſchließt nun Paulus mit dem Abſichtsſatze an: damit ich frohe Botſchaft von ihm verkündige unter den Heiden. Innerlich hat ſich Gott dem Paulus geoffenbart, damit er ſo befähigt werde, ohne Beifügung partikulariſtiſcher jüdiſcher Zuſätze das Evangelium von Jeſus Chriſtus aller Welt zu predigen. Die Vorbereitungszeit liegt Paulus noch klar vor Augen — die Berufung zum Chriſten und die Berufung zum Prediger unter den Heiden liegen für ſeine Rückſchau noch aus einander [2]), wenn auch nur zeitlich geſchieden.

Nach alledem fühlte Paulus gewiß als das Ziel jener innerlichen Vorbereitung den Heidenapoſtolat, er mag deſſen vielleicht unter Hinblick auf beſondere Konſtellationen in der chriſtlichen Gemeinde während ſeines zweiten Aufenthalts in Damaskus gewiß geworden ſein. Als Heidenapoſtel reiſt er ſodann nach Jeruſalem, nicht um ein Evangelium ſich geben zu laſſen, aber da wir für die vierzehn Tage auch keine Leere annehmen können, gewiß mit dem Wunſche, ſich hier bei den Augenzeugen des Herrn noch Aufklärung über dies oder jenes aus ſeinem Leben in genauerer Weiſe geben zu laſſen. Näher zu beweiſen iſt letztere Kombination natürlich nicht, doch ergiebt ſie ſich aus dem Zuſammenhange und ſtört den Zweck der Ausführung des erſten Kapitels in keiner Weiſe, da für ſolchen Zweck der Inhalt jener vierzehn Tage völlig irrelevant iſt, es vielmehr auf die kurze Dauer dieſer Friſt ankommt.

Damit ſind wir zu dem Reſultate gelangt, daß des Paulus Apoſtolat auf ſeiner Chriſtenberufung zuerſt und ſodann auf ſeiner beſonderen Befähigung zum Prediger für die Heiden durch Gottes Gnade beruht. Die Bekanntſchaft mit den Zwölfen iſt für ihn nur ein nebenſächliches Accidens, das wir um der in der Gemeinde fortlebenden Tradition willen für entbehrlich halten müſſen.

---

1) Ähnlich Seufert, S. 36, wenn er Paulus aus der arabiſchen Einſamkeit als καινὴ κτίσις befähigt zum Apoſtelberufe zurückkehren läßt.

2) Lechler, a. a. O. S. 265 ff. Holſten, Evang. d. Paulus, I, 141 f. opp. Heinrici, in Meyers Kommentar des 2 Kor. 6. Aufl. S. 39.

Wer ein gleiches Charisma Gottes aufweisen kann, steht sowohl nach Paulus' als auch nach dem Urteil der jerusalemischen Führer, unter ihnen der Zwölfe, mit gleichen Ehren und Rechten im Apostelberufe. Der weit ausgedehnte und in sich nach gütlicher Übereinkunft gemäß der verschiedenen Begabung in einen heidenchristlichen und einen judenchristlichen Teil geschiedene Kreis der Missionare des Evangeliums ist der Kreis der Apostel in der Periode von Pauli Bekehrung bis zu dessen zweiter Missionsreise.

Doch wenn auch selbst die jerusalemischen Führer in dieser echt geistigen und darum weiteren Fassung des Apostelnamens zur Zeit des Apostelkonvents mit Paulus zusammengestimmt haben, ist es denn bei dieser Übereinstimmung auch später geblieben, oder zeugen nicht vielmehr die galatischen und korinthischen Wirren von einer Partei, welche den Apostolat des Paulus bestritt, weil sie nur den Apostolat der Zwölfe anerkannte, und gehörten zu dieser Partei vielleicht gar die Zwölfe selbst? Die Frage fordert nach dem jetzigen Stand der Kritik nun ihre Beantwortung, und mit solcher Beantwortung wird für die älteren Briefe, wird für die Zeit der dritten Missionsreise zugleich die plastische Darstellung des Apostelbewußtseins des Paulus erfolgen.

§ 3. Die plastische Darstellung des Apostelbewußtseins des Paulus.

a) in den Briefen der dritten Missionsreise.

Ein engerer Sinn soll es sein, in welchem Paulus sich im Gal. sowohl als im 1. und 2. Kor. den sogenannten Uraposteln gegenüberstelle. Seine Apostelwürde soll von ihnen bestritten sein, weil er nicht im irdischen Leben des Herrn mit demselben in persönlichem Verkehr gestanden habe. Paulus ist nicht zum Apostel vom Herrn persönlich berufen, und darum hat er kein Recht, Evangelium [1]) zu predigen: dies soll die Beweisführung der galatischen Irrlehrer gewesen sein. Paulus dagegen soll zur Behauptung seiner persönlichen Berufung durch den Herrn jene Erscheinung des

1) Holsten, Evangelium des Paulus, I, 223.

Auferstandenen und Verklärten von Damaskus [1]) geltend gemacht haben [2]).

Prüfen wir die Sachlage daraufhin näher. Übergehen wir zunächst Gal. 1, 1, so haben wir schon gesehen: Paulus verteidigt zunächst den Satz, daß sein Evangelium nicht menschengefällig sei, sondern daß er es von Gott empfangen habe: das ganze Evangelium mit seinem Inhalte von Sünde und Gnade, von Buße und Glauben, von Liebe und Hoffnung, nicht bloß den Auftrag, Evangelium zu predigen [3]). Dagegen ist diese Göttlichkeit des Evangeliums nirgends auf den ihm vom Heiland persönlich gewordenen Beruf gestützt. Paulus verteidigt diese Göttlichkeit seines Evangeliums vornehmlich durch seine Selbständigkeit und die Anerkennung, welche er in dieser Selbständigkeit zuerst bei den Gemeinden, dann selbst bei den jerusalemischen Führern gefunden hat. Bei solch durchgehends sachlicher Darlegung, wie sie ja weiter oben ausführlicher gegeben ward, ist es dann aber auch gewiß, daß solch göttlicher Beruf ebenfalls Gal. 1, 1 erst auf die unmittelbare Göttlichkeit des Evangeliums, dem keinerlei Menschenwerk anhaftet, gegründet ist. Oder sollte man auf Grund dieser gedrängten Zuschrift im folgenden ergänzen: meine Lehre stammt unmittelbar von oben, weil mein Amt mir unmittelbar von Gott, nicht von Menschen verliehen ward? Ja Paulus sollte die Ausführung dieses Hauptpunktes vergessen haben, während im Gegenteil sogar eine scharfe Antwort auf die Angriffe der Gegner erwartet würde; sollte sie vergessen haben, wo es sich um die Erhaltung seiner eigenen Gemeinden handelte.

Demnach ist der Apostel höchstens indirekt angegriffen worden. Darauf hat sich schon Ewald [4]) zu beschränken versucht, ebenso Holsten [5]). Es ist mit Weizsäcker [6]) die Geschichte des Apostolates,

1) Neander, a. a. O. S. 151, Anm. 1. Beyschlag, NBW. S. 72.

2) Seufert scheint auf letzteren Punkt der Verteidigung zu verzichten (vgl. S. 37 und 43), doch um denselben in der Anklage wunderbarerweise um so schärfer hervortreten zu lassen (vgl. S. 42.

3) Schmoller, a. a. O. S. 17 f.

4) Ewald, a. a. O. VI, 472.

5) Holsten, Evangelium des Paulus, S. 66. 68.

6) Weizsäcker, J. f. d. Th. 1873. S. 683.

die freilich auch zur Antwort an die Gegner dient, für die Hauptsache nur vorbereitend, vorbereitend eben dafür, sein Evangelium als das volle, ganze, durch menschliche Zusätze unbeeinflußte darzustellen.

Dagegen vermögen wir nicht den geringsten Stützpunkt für die Behauptung der Gegner zu entdecken. Wohl sollen die Gegner Pauli behauptet haben, er sei durch Petrus beeinflußt worden. Jedenfalls ist dies dann eine Lüge gewesen, worauf auch die Versicherung 1, 20 hindeutet: denn Paulus weiß nur von einem vierzehntägigen Aufenthalt in Jerusalem. Auch kann es jenen Männern unmöglich Ernst damit gewesen sein, ihm Abhängigkeit von den jerusalemischen Führern vorzuwerfen, da sie sich selbst ja damit kompromittiert hätten.

Hätten sie ihm aber gerade vorgeworfen, er stehe nicht im Zusammenhange mit jenen sogenannten Urapostеln, sondern hätte ein eigenes Evangelium sich ausgesonnen, das er nach Menschengefallen modele [1]), dann hätte die Betonung seiner Selbständigkeit von Menschen zu allgemeinen Charakter, um Beweiskraft zu besitzen.

Auch für diese Auffassung würde gelten, was Schwegler für die vorangehende ausspricht, daß die ganze Anlage der Beweisführung merkwürdig, ja gewagt erscheine, da bei dieser persönlichen Zuspitzung der Frage die einzelnen Teile derselben sich völlig widersprechen. Das beweist am besten folgende Darstellung der gegnerischen Ansicht [2]): die Beweisführung zerfalle in zwei Abschnitte: 1) Paulus sei von Christus, nicht von Menschen berufen, sei Meister, ohne Schüler gewesen zu sein; 2) seine Lehre aber sei von den angesehensten Aposteln stets als mit der ihrigen wesentlich übereinstimmend anerkannt worden, wozu Lechler noch hinzufügt: 3) Pauli Lehrart sei konsequent gewesen.

Welch geringer Zusammenklang im ganzen dieser Argumentation! Gewiß müßten wir in Anbetracht des in Aussicht genommenen Zieles Paulus großer Unklarheit zeihen. Unmöglich hätte ihm scheinen müssen, die beiden so völlig verschiedenen Erweise in einer

1) Neander, a. a. O. S. 366. Schwegler, Das nachapostol. Zeitalter, S. 159.

2) Döllinger, a. a. O. I, 114. Lechler, a. a. O. S. 152 ff.

geſchichtlichen Darſtellung ſeines Lebensganges zuſammenzuſchließen. Die im erſten Teile zurückgewieſene Behauptung mußte im zweiten als wenigſtens teilweiſe zu Recht beſtehend erſcheinen, und umgekehrt. Ganz abgeſehen mag dabei davon werden, daß der Beweis auch im erſten Teile nicht nach der Einteilung erbracht wird, da 1, 23. 24 ſich kaum einordnen läßt, infolge deſſen auch von Meyer und Schmoller in die Reihe von Zuſätzen verwieſen wird. Und ſollte man in dieſem erſten Teile nicht wenigſtens an einer Stelle einen deutlichen Hinweis auf diejenigen erwarten, mit denen Paulus in geringſchätziger Weiſe verglichen worden war!

Im zweiten Teile könnten wir auch nur denjenigen für konſequent halten, der dem Paulus die Abſicht unterlegt, er habe beweiſen wollen, man hätte ihn anerkennen müſſen [1]). Denn nur unter dieſer Vorausſetzung iſt von Abhängigkeit des Paulus, wie ſie nach der Anſicht der Tübinger Schule ſchon in der ſchlichten Darſtellung hiſtoriſcher Anerkennung liegen würde, nicht mehr die Rede: Paulus bringt zuerſt den negativen Beweis für ſeine Sache aus der geringen Bekanntſchaft mit den jeruſalemiſchen Führern, um ihn dann durch den poſitiven aus der erfolgreichen Durchſetzung ſeines Evangeliums zu ergänzen. Und doch wird man auch durch ſolche Anſicht zu ſehr zu eintragenden Ergänzungen geführt und verkennt die einfach geſchichtliche Erzählung von der friedlichen Vereinbarung.

Soll endlich gar im Apoſtelkonvent die Selbſtändigkeit des Paulus neben der Zuſtimmung der jeruſalemiſchen Führer, wenn auch nur in Form ſchiedsrichterlicher Entſcheidung [2]) gewahrt und behauptet werden, ſo wird in dies Stück Erzählung eine doppelte Tendenz hineingelegt, welche auch Augenzeugen der Vorgänge und Zeitgenoſſen nicht hätten herausleſen können, geſchweige denn die Galater — ja welche die Gegner zu ihrem Nutzen hätten ausbeuten müſſen.

---

1) Baur, Das Chriſtentum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte. 1. Aufl. S. 54; Paulus, S. 255. Holſten, Zum Evang. d. Paulus, S. 69. Pfleiderer, Paulinismus, S. 280. Holtzmann, Einl., S. 237.

2) Lechler, a. a. O. S. 171.

Beachtet man dagegen jene Vorwürfe gegen die Selbständigkeit nur als gehäſſige Einſchiebſel zur Hauptargumentation der Gegner, ſo wird man auch in der Antwort des Paulus einerſeits dem Einſchubscharakter jener einzelnen perſönlich klingenden Stücke, als auch dem Ganzen der Entgegnung gerecht — und der Beweis für die Göttlichkeit des Evangeliums erſcheint von Paulus geſchichtlich klar und zugleich konkret lebendig mit ſcharfer Waffe in allen einzelnen Teilen durchgeführt, dabei das Ziel nie aus dem Auge gelaſſen, noch je auch nur einen Augenblick verrückt.

Endlich aber fällt die oben gegebene ſpezielle Begründung des Angriffs der Gegner auf den Apoſtolat des Paulus mit der ſchon früher gegebenen Darlegung unſerer Anſicht von der Apoſtelberufung desſelben. Handelt es ſich um eine dreijährige innergeiſtige Offenbarungszeit, oder iſt wenigſtens die äußere Erſcheinung Jeſu Chriſti vor Damaskus in keiner Weiſe ausgeſprochen, wie kann von den Gegnern der Vorwurf ausgeſprochen ſein, Paulus ſei vom Herrn nicht perſönlich berufen? Nimmermehr hätte derſelbe den Hauptpunkt der Anklage ſo unklar behandelt — denn die Berufung auf innere Offenbarung ſoll ja für die Begründung des Apoſtelberufes im Urteil der Gegner nicht zureichen.

Weiter: ſollte Paulus neben Petrus Jakobus genannt haben, ohne den Umſtand zu berückſichtigen, daß gerade er, die Hauptautorität jener, vom Herrn ſelbſt nicht in deſſen irdiſchen Leben, ſondern erſt vom Auferſtandenen berufen ſei! Geſchweige denn, daß Paulus den Barnabas mit ſich auf eine Stufe hätte ſtellen können, da doch von einer Erſcheinung des Herrn ihm gegenüber nichts bekannt iſt. Für erſtere Thatſache giebt es dann thatſächlich keine andere Antwort als die dogmatiſche Forderung der Katholiken, daß Jakobus Apoſtel geweſen ſein müſſe, und daß Bruder des Herrn ſoviel als Vetter ſei. Was aber die zweite Frage angeht, ſo iſt kein Ausweg weniger zutreffend, als der, daß daſelbſt der Apoſtelname im weiteren Sinne genommen werden müſſe — einen Apoſtel im weiteren Sinne des Wortes ſoll Paulus neben ſich ſtellen als gleichberechtigt — wo er als Apoſtel im engſten Sinne anerkannt ſein will! Denn ob auch, was von Barnabas geſagt iſt, der Vergangenheit entnommen iſt, ſelbſtver-

ſtändlich iſt es für die Gegenwart geſchrieben und hat ſeine gute oder üble Stelle in Pauli Verteidigung gegen die galatiſchen Irrlehrer. Zudem wird eben auch für die Zeit dieſes Streites ausdrücklich von Jakobus als Apoſtel in jenem ſogenannten weiteren Sinne geſprochen 1, 19. Denn mag immerhin εἰ μή die Bedeutung von „ſondern nur“ haben können, einfacher iſt's doch, bei der gewöhnlichen „außer“ ſtehen zu bleiben, denn es hat Schmoller Recht, wenn er ſagt: Bei unbefangenem Leſen dieſer Worte wird man ſie gewiß nie anders verſtehen, als daß der hier genannte Jakobus zu den Apoſteln gerechnet werde [1]). Es gilt alſo die Erweiterung des Apoſteltitels auf jeden Fall für die Zeit der galatiſchen Wirren — in welchem Einklang mit jener vorgeblichen Anſicht der galatiſchen Irrlehrer, ſteht dahin.

Um aber ſchließlich noch ein wenig beachtetes Moment hervorzuheben: Paulus wechſelt gerade 1, 10 mit dem allgemeineren Ausdrucke: Knecht Gottes. Wie unwahrſcheinlich, daß er dies bei einem Angriff ſpeziell auf den Apoſtelnamen gethan haben würde. Hinreichend dagegen wird dieſe Bezeichnung ſcheinen, wenn es ſich nur darum handelt, daß Paulus das Evangelium Chriſti nicht recht, nicht vollſtändig gepredigt habe.

So macht auch die Begründung des vorgeblich gegneriſchen Angriffes auf Pauli Apoſtolat unſere Poſition eher feſter, als ſchwächer. Die ſachliche Frage erhielt durch Gehäſſigkeit einzelne perſönliche Spitzen, nicht aber die perſönliche Frage einen ſachlichen Untergrund. Die Zuſchrift hat in dem Rahmen unſerer Darſtellung, wie ſchon oben angegeben, ihre volle Stelle, wenn ſie ebenſo wie die ganze Verteidigung ſachlich verſtanden wird, ja Paulus konnte ſie gar nicht ohne Hineinziehung des Apoſtelnamens formulieren, wenn anders er ſchon in ſie den vollen Inhalt ſeiner Predigt hineinlegen wollte. Denn allein an ſeinen Berufsnamen ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ konnte er jene knappen näheren Beſtimmungen anfügen.

Im heftigen Kampfe um die ungeſtörte Arbeit in ſeinem Be-

1) Schmoller, a. a. O. S. 21. Heinrici, a. a. O. S. 227 und Kommentar zu 2 Kor. S. 479, Anm. 5. opp. u. a. auch Seufert, S. 45.

rufe ſtellt ſich uns ſo im Gal. der Apoſtolat dar, ohne inhaltliche Änderung, ohne Änderung bezüglich ſeiner Ausdehnung erfahren zu haben. Für ſich und Barnabas nimmt Paulus den Namen eines Heidenapoſtels in Anſpruch auf Grund keiner beſonderen äußeren That vonſeiten Gottes als der Berufung und beſonderen gerade für die Heidenwelt entſprechenden inneren Bereitung für dieſen Dienſt — einer Bereitung ſeines Boten durch Fernhaltung aller menſchlichen Zuthaten von ſeinem Evangelium und durch feſte Gründung desſelben auf der rein göttlichen und darum allgemein giltigen Wahrheit. Petrus und Johannes, dazu Jakobus ſpricht Paulus denſelben Namen zu, nur daß die Begabung dieſer Männer ſie auf die Beſchneidung hinweiſt.

In der Bezeugung der göttlichen Heilgewißheit und der Gewißheit der Berufung zur Gemeindegründung ſind beide, Juden- und Heidenapoſtel, eins — darauf ſteht und fällt für ſie ihr Apoſtelberuf. Stehe und falle er damit auch für uns!

Iſt aber ſomit die Gegnerſchaft des Apoſtels Paulus durch die genaue Darlegung der galatiſchen Wirren eigentlich zur Genüge gekennzeichnet, ſo darf unſer Urteil doch noch immer nicht als abgeſchloſſen gelten, denn es bedarf zur weiteren Befeſtigung desſelben noch der Unterſuchung der Kämpfe in der korinthiſchen Gemeinde — wenn auch bei der faſt allgemein behaupteten Abhängigkeit der korinthiſchen Irrlehrer von den galatiſchen oder beider von einer gemeinſamen jeruſalemiſchen Quelle ihr Kampf ſich weſentlich derſelben Mittel bedient, auf dieſelben Ziele losgeſteuert haben wird [1]).

In Korinth hat ſich die Gemeinde geteilt; Paulus und Kephas und Apollos und Chriſtus ſind zu Parteihäuptern erhoben. Zu ſehr ſpricht menſchliche Art dafür, daß es daſelbſt ohne Verklei-

1) Leider muß auch hier bemerkt werden, daß bei Seufert die für ihn giltigen exegetiſchen Reſultate einfach aufgenommen ſind, dagegen eine neue Unterſuchung der betreffenden Stellen fehlt — ſodaß es den Anſchein gewinnt, als habe auch hier das Reſultat der Geſamtunterſuchung die Teilreſultate, nämlich die Exegeſe der einzelnen Stellen, geſtützt, ſtatt wie wir erwarten ſollten, eine genaue exegetiſche Darlegung der einzelnen Stellen im Zuſammenhang ihrer Briefe auf das Geſamtreſultat mit logiſcher Konſequenz hätte hinführen müſſen.

nerung der einzelnen Parteihäupter nicht abgegangen iſt. Aber Paulus und Apollos ſind völlig eins, und Paulus weiß, was er von ſich ſelbſt ſagt, darf er auch auf Petrus mit beziehen. Dann aber haben die weſentlichſten Streitpunkte der korinthiſchen Parteien jedenfalls den Kern des Chriſtentums unberührt gelaſſen: um das Evangelium des einen oder anderen nach ſeinem Weſen hat es ſich nicht gehandelt. Ebenſo wenig aber kann der Apoſtolat des Paulus der Angriffspunkt, oder auch nur einer unter vielen geweſen ſein. Denn es giebt ja eine Apollos- und eine Chriſtuspartei.

Freilich wird dennoch beſonders auf Grund von 1 Kor. 9, 1 behauptet, daß dem Paulus das Apoſtelrecht beſtritten worden ſei: nur ob von der Kephas-[1]) oder der vereinigten Kephas- und Chriſtuspartei[2]) oder von einer Partei, die mit den Brüdern des Herrn[3]) in Verbindung geſtanden habe, darüber iſt man nicht einig.

Aber ſelbſt wenn man ſich denken wollte, daß die Apollospartei in dieſem Punkte mit der pauliniſchen zuſammengegangen ſei, weil innerlich ihr nahe verwandt, während ſonſt Differenzen ſchieden, ſo müßten wir jene Theſe doch beſtreiten. Denn ſolch wichtiger Angriff auf Paulus müßte unter allen Umſtänden zu dem für ihn wichtigſten Partei-Schiboleth geworden ſein, die Verteidigung gerade dieſes Punktes für ihn zur Lebensfrage auch in dieſer Gemeinde: daß er ſie als apologetiſchen Nebenzweck[4]) behandeln könnte oder ſich hätte beruhigen laſſen[5]), iſt gemäß der Zeitlage ebenſo unmöglich, wie daß die Gegner auch hier Paulus als *κοινωνὸς τοῦ εὐαγγελίου*, nicht aber als Apoſtel angeſehen haben ſollen[6]). Im übrigen iſt die Zuſammenfaſſung je zweier Parteien nirgends angedeutet.

Spricht ſo die Behandlung der Parteifrage ſelbſt gegen die Vermutung, die Apoſtelwürde Pauli ſei von deſſen Gegnern angegriffen,

1) Lechler, a. a. O. S. 155. Heinrici, Komm. zu 1 Kor., S. 48. 238.
2) Baur.
3) Weizſäcker, Jahrb. f. d. Theol. 1873. S. 612. 615 f.
4) Heinrici, Komm. z. 1 Kor.. S. 8.
5) Holſten, Evang. d. Paulus, S. 219 f.
6) Holſten, Evang. d. Paulus, S. 195.

ſo muß allerdings erklärt werden, wie Paulus zu ſolch emphatiſcher Betonung ſeines Apoſtelberufes in 9, 1 gekommen iſt.

Wir finden die Stelle im Zuſammenhang der Kapitel 8—10. Sie handeln von der Freiheit des Chriſten den Adiaphora gegenüber. Eine Vollmacht darüber liegt in der Hand der Chriſten, aber es iſt dieſe Vollmacht, nach welcher nur Sünde iſt, was nicht aus dem lebendigen Glauben an Chriſtus herausfließt, durch die Liebe zu binden: unanſtößig zu ſein vor Juden und Griechen und der Gemeinde Gottes, das iſt die Hauptſache (vgl. 8, 9; 10, 32). Es fügt der Apoſtel ſein Beiſpiel an (10, 33): wie auch ich allen in allem zu Gefallen diene, ohne meinen eigenen Vorteil zu ſuchen, vielmehr auf den der vielen bedacht, damit ſie gerettet werden. Ahmet mich nach, wie ich Chriſtum nachahme! Wundert es uns bei dieſem Abſchluß, daß der Apoſtel auch im 9. Kapitel für den rechten Gebrauch ſolcher Vollmacht auf ſich als Beiſpiel hinweiſt.

Geſchloſſen hat er 8, 13 mit einem Ausſpruch, der die Gemeindeglieder ſeiner aufopfernden Liebe verſichern ſoll. Aber es iſt ein Unterſchied, hohen Worten oder Thaten glauben. Paulus darf auf ſolche Thatſachen hinweiſen, er hat ſeine Vollmacht über die Gemeinden nicht ausgebraucht, ſondern frei von alledem, was ſolches Ausbrauchen oder ſein Reſultat wäre, hat er ſich vielmehr ihnen allen in Dienſt geſtellt, um nur die Mehrzahl zu gewinnen, 9, 18 f. Eingeführt nun iſt dieſer Abſchnitt damit, daß Paulus ſein Recht an die Unterſtützung ſeitens der Gemeinden geltend macht. Bisher hatte er von dieſen in Beſcheidenheit nichts für ſeinen Unterhalt gefordert: drum iſt's ſo natürlich, daß er auch auf ſein Recht noch nicht zu ſprechen gekommen war. Dieſe ſeine Vollmacht, ſein Recht nennt er offenbar ängſtlicher Gebundenheit gegenüber ſeine Freiheit: frei iſt er inbezug auf die Wahl zwiſchen der eigenen Beſchaffung ſeines Unterhaltes und der Aufforderung an die Gemeinde, dafür zu ſorgen. Denn Dankbarkeit hat er ſich erworben als Apoſtel Jeſu Chriſti, als der, welcher den Herrn ſelbſt geſchaut und nun an ihnen ſo lange gearbeitet hat. Auch für ein Weib kann er ſolche Verſorgung in Anſpruch nehmen, er und Barnabas und alle Prediger des Evangeliums, ebenſo wie auch die übrigen Apoſtel, die Brüder des Herrn und Kephas. Er hat das alles nicht beanſprucht

aus Rücksicht auf den Erfolg seines Werkes — denn wenn er ihm nicht alles opferte, stünde er in Gefahr, verwerflich zu werden, wie einst die Juden in der Wüste. Sein aufopferndes Leben und Wirken ist ein Nachbild des Lebens seines Meisters: so darf er schließen: denn des höchsten Amtes, der höchsten Offenbarung gewürdigt, hat er nicht das Seine gesucht.

Wie in diesem Ganzen eines festgeschlossenen Gedankenkreises Raum für Berücksichtigung einer all das Wirken des Paulus gefährdenden Polemik gegen seine Apostelstellung sein soll, vermögen wir nicht zu verstehen; ist es doch eine rein ethische Frage, die Paulus in extenso an seinem Beispiele (8, 13; 10, 33; 11, 1) völlig klarstellt.

Auch die Gruppierung der einzelnen Beweisgründe ist keineswegs auffällig: vom Recht der anderen Apostel, dem thatsächlich in anderen Gemeinden schon ausgeübten, geht er auf das profane Recht, dann auf das in der Naturordnung über, um endlich auf das nächstverwandte, das Priesterrecht, zurückzulenken.

Auch die Erwähnung der Brüder des Herrn und des Kephas ist nicht im geringsten auffällig, denn sie wird durch das Beispiel des Barnabas unbedingt als Beispiel dargethan; wissen wir doch von einem näheren Verhältnis dieses Mannes zu der korinthischen Gemeinde nichts. Ja, selbst die Gegenüberstellung der beiden Gruppen von Männern kann nichts gegen unsere Darlegung bedeuten; sie beweist nur, daß Paulus und Barnabas bis dahin im Heidengebiete allein in treuer Freundschaft und Einheit des Geistes gearbeitet haben. Dazu stehen wir der Zeit der galatischen Wirren nahe genug, in denen Paulus ja den Gemeinden gegenüber eben jenen Mann, von dessen persönlichem Bekanntsein auch dort nichts verlautet, in seine Sache verflicht. Von jenen jerusalemischen Führern aber wird genug bekannt gewesen sein in einer Gemeinde, wo es eine Kephas- und eine Christuspartei giebt.

Wichtiger schon würde trotz alledem die Frage nach solchen Angriffen sein, wenn aus 9, 1 der beliebte Schluß gezogen werden dürfte, daß Paulus seinen Apostelnamen, auf dem immerhin jene Freiheit und Vollmacht in angegebener Weise basieren möge, durch den Hinweis auf die persönliche Berufung seitens des Herrn stützen würde.

Thatsächlich nun führt Paulus den Beweis, daß er Apostel der Korinther sei: dies unbedingt in 9, 1d—3. Auf diesen Beweis setzt wie auf einen letzten Wurf er allen Anspruch. Es treten vor diesem Beweise selbst die zwei vorangehenden Glieder: „Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesum, unsern Herrn, gesehen?" zurück. Wie ist's möglich? „Bin ich nicht Apostel?" das ist allgemein geredet — und jene letzten Worte 9, 1d—3 besagen: „Bin ich nicht euer Apostel?" Diese Vergleichung führt uns darauf, daß der Apostel in diesem Asyndeton, das an sich lebhafter Bewegung entspricht, die Rechtsgründe für seine Ansprüche steigert; denn letztere Behauptung ist nimmermehr eine Begründung der ersten; denn ist Paulus nicht Apostel, so ist er auch nicht Apostel der Korinther. Dann aber versteht es sich von selbst, daß auch das zwischenliegende Glied nicht Begründung, sondern Glied der Steigerungskette ist. Dies paßt vortrefflich: zum Hinweis auf seinen Beruf als Messias-Gesandter fügt Paulus die besondere Ehre hinzu, die ihm durch Gottes Gnade bei seiner Christenberufung, welche ihm immerhin hier mit der Apostelberufung zusammengefallen sein mag, zuteil geworden ist. Und das dritte Glied schließt sich an: Bin ich nicht endlich der, welcher auch euch das Heil gebracht hat? Wenn der allgemeine, gewiß hoher Rechte würdige (1 Thess. 2, 6) Beruf euch zu ferne liegt, wenn ihr keine Ehre habt für des Herrn gerettetes und reichbegnadigtes Kind, habt sie wenigstens für euren Retter, den Stifter eurer Gemeinde, euren Vater in Christo! Man ehrt den Fürsten, man ehrt den offenbar mit Gnade gekrönten Fürsten höher, doch der höchsten Ehre wird teilhaftig der Fürst, wenn ihr im eigenen Leben von seiner Liebe und Aufopferung Zeichen erfahren habt.

Der Beruf des Paulus an sich also, ferner seine persönliche Ehrenstellung, von der er als Beweis höchster Gnade seinen Gemeinden allüberall wird erzählt haben, endlich aber seine spezielle Stellung in der korinthischen Gemeinde: das ist's, womit Paulus an die Dankbarkeit seiner Gemeinde appelliert.

Somit muß es verneint werden, daß die Männer, welche jene Parteibildungen in Korinth hervorgerufen haben, nach den Ausführungen des 1. Kor. irgendwie das Apostolat des Paulus

angetastet haben; denn dasselbe gar aus 1 Kor. 15, 1—10 herleiten zu wollen, erscheint uns so unmöglich, daß wir die Betrachtung dieser Stelle hierselbst einzuflechten für überflüssig halten müssen.

Dagegen müssen wir weiter zur Betrachtung der korinthischen Wirren, wie sie im 2. Kor. uns gezeichnet sind, übergehen.

Der 2. Kor., obwohl nur kurze Zeit nach dem ersten geschrieben, bietet uns dennoch ein wesentlich anderes Bild der Gemeindespaltung dar: die vier Parteien, die wir im 1. Kor. fanden, sind geschwunden; dagegen steht dem Apostel eine gehässige Gegnerschaft gegenüber. Was sind ihre Vorwürfe? Sie als die gehässigste wird jedenfalls keinen der Vorwürfe verschweigen, welchen irgendwie Scharfsinn der Partei als stichhaltig im Kampfe erkannt hatte, zu der auch sie als Glieder zählten. Daher dürfen wir hoffen, mit der Behandlung der Gegnerschaft dieses Briefes zur abschließenden Begründung unseres Urteils über Pauli angebliche Kämpfe um seine Apostelwürde zu kommen.

Nun stimmt es mit unseren bisherigen Resultaten wunderbar zusammen, daß auch die Angriffe dieser Gegner sich nirgends ausdrücklich gegen den Anspruch Pauli, sich Apostel zu nennen, sondern nur gegen seinen apostolischen Charakter und seine apostolische Würde richten [1]); und zwar warf man ihm zu solchem Zwecke Mangel an allen Eigenschaften, welche zur rechten Ausübung dieses Berufes gehörten, vor, beschuldigte ihn der Schwäche, des Wankelmutes, der schnöden Gewinnsucht, der Doppelzüngigkeit, Selbstgefälligkeit und Ruhmredigkeit [2]). Auf Grund dessen erhob man die anderen Apostel überhoch, doch den Apostelnamen sprach man dem Paulus deshalb auch 11, 5 und 12, 11 nicht ab [3]).

1) Neander, a. a. O. S. 448. Heinrici, in Meyers Komm. 6. Aufl. S. 5. 162. Pfleiderer, a. a. O. S. 301. Hilgenfeld, Zeitschr. f. w. Theol. 1864. S. 170.

2) Schwegler, a. a. O. S. 165. Grau, a. a. O. II, 68. Lechler, a. a. O. S. 155. Döllinger, a. a. O. S. 73. 86.

3) Holsten, Evang. d. Paulus, S. 203. Weizsäcker, J. f. d. Theol. 1873. S. 637.

Freilich meint Pfleiderer, in den Worten, daß Paulus Christo nicht angehöre [1]) 10, 7 den Beweis zu finden, daß demselben auch der Apostelname abgesprochen sei, weil die persönliche Verbindung desselben mit Christo fehle. Nur wird eben auf jenen Mangel an Verbindung, die allerdings äußerlich gedacht sein muß, kein Schluß auf den Apostolat gegründet.

Die Verlegenheit Pfleiderers aber wird aus dessen eigener Auseinandersetzung [2]) klar: „Da die Gegner Zweifel an der Wahrheit der vorgeblichen Christusgeschichte des Apostels hegten, so habe dieser zunächst nur wieder Versicherungen entgegenzusetzen gehabt. Die Gegner sollen demgemäß Früchte haben fordern müssen, sonst sei seine auf subjektiven Versicherungen ruhende Bezeichnung als Apostel höchst zweifelhaft. So gelte es denn für ihn, auf die Kraft hinzuweisen, die ihm gegeben worden sei." Wo bleibt da der so energisch behauptete Hauptsinn, der in *Χριστοῦ εἶναι* liegen soll — wenn der Beweis dafür von den Gegnern selbst aus dem Wirken Pauli gefordert würde: jene hätten den ihnen schuldgegebenen Angriff selbst fallen lassen. Und wo ist ferner der höhere Grad im *Χριστοῦ εἶναι*, den sich Paulus zumißt? Allein zwingend ist die Überbietung der Gegner durch Paulus, wenn jene den äußeren Zusammenhang mit Christus überschätzten, er dagegen den geistigen Zusammenhang mit dem ihm übrigens auch persönlich erschienenen Christus, welcher ihn so weithin hatte wirken lassen, darlegte. Dann konnten sie wohl ihrer Äußerlichkeit inne werden, ja sogar zur Anerkennung des Apostels gelangen. Denn jener Übergang zum Hauptgrunde des Beweises machte diesen selbst nicht mehr illusorisch, sondern legte das höchste Zeugnis für Pauli Gesinnung ab.

Nach Holsten soll solche Überbietung nicht von den Gegnern provoziert, sondern von Paulus freiwillig ausgegangen sein. Nach ihm sagt Paulus: „Falls er nicht bloß in gleicher Weise wie seine Gegner das *Χριστοῦ εἶναι* für sich in Anspruch nehme, sondern er ein noch darüber Hinausgehendes inbetreff seiner Apostel-

1) Seufert stimmt dem durchgängig bei. S. 40.
2) Pfleiderer, a. a. O. S. 311.

Vollmacht rühme und das *Χριστοῦ εἶναι* noch in höherem Grade für sich behaupte, so werde er damit bestehen." Nur müßte man fragen, ob solche Überbietung für jene Leute auch nur das Geringste galt. Was gilt denn dem, welcher auf äußeren Merkmalen steht, der noch so starke Hinweis auf innere Kraft?

Oder man müßte annehmen, Paulus wolle das ihm gemachte Zugeständnis, er sei *κοινωνὸς τοῦ εὐαγγελίου* als die Hauptsache hinzustellen. Doch auch daß Paulus seinen Apostelnamen auch nur in etwas, auch nur gegen einen thatsächlich ebenbürtigen Namen Namen zurückgestellt haben sollte, ist bei der alsbald folgenden Betonung desselben völlig unmöglich.

So können wir auch im 2. Kor. keineswegs den gesuchten Angriff der Gegner auf Pauli Apostelnamen finden, da sonst dessen Widerlegung völlig der Klarheit entbehren würde, — ja wir haben es hier mit einer Gegnerschaft zu thun, welche nicht einmal in ähnlich sachlicher Weise wie die galatischen Irrlehrer Pauli Evangelium herabzusetzen suchte, welche nicht mit Argumenten, sondern mit böswilligen Verleumdungen operierte.

Ergebnis der Untersuchung all dieses heftigen Streites auf galatischem und korinthischem Boden muß also bleiben, daß Paulus nirgends um eines äußeren Merkmals willen in seines Apostelnamens Besitz angegriffen ward; also daß das Wesen dieses Berufes nach urapostolischer Ansicht nicht in äußeren Merkmalen, sondern vielmehr in der Kraft Gottes bestanden hat, die unter Beweisung von Wundern durch starken Glauben und uneigennützige Liebe christliche Gemeinschaft stiftete.

Bekräftigt wird dies Ergebnis auch weiter noch durch die offenbare Erwähnung von Aposteln außer dem Kreise der Zwölf und des Paulus.

Wieder ist es zunächst Barnabas, welchen Paulus in die Reihe der Apostel einschließt. Paulus benutzt in 1 Kor. 9, 4—5 im Gegensatz zum Singular der ersten Verse des Kapitels den Plural und faßt alsdann 9, 6 jenen Mann mit sich als Subjekt der vorangehenden Verse zusammen. In jenen Versen beansprucht er aber ausdrücklich für die mit *ἡμεῖς* Bezeichneten dieselben Ehren und

Rechte, wie sie die übrigen Apostel besitzen: er hält also Barnabas selbstverständlich in die Apostelzahl eingefügt und stellt ihn ohne weiteres mit sich in eine Linie.

Ja, er scheint den Sinn des Apostelnamens an dieser Stelle bis auf alle Prediger des Evangeliums 9, 12. 14 ausgedehnt zu haben. Denn wenn wir auch in diesem Abschnitt eine gradatio a majori ad minus annehmen, so berechtigt uns solche Annahme doch nur zur Fixierung eines graduellen, nicht eines spezifischen Unterschiedes zwischen Aposteln und Predigern des Evangeliums — dies um so mehr, als Paulus seinen Apostolat in der Einzelgemeinde lediglich auf seine Arbeit in ihr stützt.

Ähnlich nahe wie dieser weiteste Kreis aber steht dem Paulus dann auch der Kreis seiner mehr oder minder selbständigen Gehilfen. Besonders schließt sich Paulus in auffälliger Weise 1 Kor. 3, 5 mit Apollos zusammen, als mit einem, durch den die Korinther gläubig geworden sind. Nennt er ihn ebenso gut wie sich selbst *ὑπηρέτην καὶ οἰκονόμον μυστηρίων θεοῦ* (4, 1), so ist kaum zu zweifeln, daß er ihn 4, 9 vgl. 6 mit unter die Apostel gezählt hat, wenn auch seine Arbeit wesentlich nur die des Begießens gegenüber der von ihm ausgeübten des Pflanzens war: solcher Unterschied muß im Hinblick auf 3, 5 als fließend beurteilt werden.

Freilich sucht man, abgesehen davon, daß man von apostolischen Lehrern [1]) oder von Evangelisten im allgemeinen redet, gerade hier *ἡμεῖς* bald auf Paulus und Kephas, bald gar auf Paulus allein zu beziehen, weil die folgenden Züge speziell dem Lebensbild des Paulus entnommen seien — und erst durch *ἡμεῖς* soll der Plural *ἀποστόλους* veranlaßt sein [2]), dieweil der Sprachgebrauch des Paulus es nicht gestatte, den Amtsnamen *ἀπόστολος* auf christliche Lehrer überhaupt zu beziehen.

Aber der Sprachgebrauch ist eben erst ohne Künstelei zu erforschen. Daß vollends *ἔσχατοι* sich nur auf Paulus, nicht auf

1) Heinrici, in Meyers Komm. zum 2 Kor., S. 102. 117. 230 f. 235. Beyschlag, NBW. S. 149 f.

2) Heinrici, a. a. O. S. 114 f. Holsten, Evang. d. Paulus, S. 282.

die Zwölfe beziehen könne, iſt um ſo mehr zu beanſtanden, als es Mark. 9, 35 in der Bedeutung des Ranges, nicht der Zeit = homines extremi, infimi vorkommt, und da ferner ὡς, um deſſen nur einmaliger Setzung [3]) willen die Notwendigkeit verſchiedener Konſtruktion der beiden Beſtimmungen ἔσχατοι und ἐπιθανάτιοι konſtatiert werden ſoll, wohl vor dem letzteren bildlichen Ausdrucke, nicht aber vor dem erſteren im eigentlichſten Sinne gar wohl möglichen ſeine berechtigte Stelle hat.

So wird man im Sinne des Paulus auch Apollos um ſeiner im Bauen und Begießen mitgründenden und neues Leben pflanzenden Arbeit willen als Apoſtel anſehen müſſen.

Weiter aber, ſelbſt in den Gemeinden ſcheinen ſchon Männer aufgetreten zu ſein, welche ſich der Apoſtelgabe rühmten. In der korinthiſchen Gemeinde iſt ein Rangſtreit unter den Geiſtesbeſchenkten über den Wert ihrer Gaben ausgebrochen. Paulus ſchlichtet ihn. Er ſagt den Korinthern: Ihr alle ſeid Leib Chriſti, die einzelnen aber mit ihren Gaben Glieder. Unter dieſen Gliedern, welche Gott der Gemeinde gegeben hat, nennt er nun erſtens Apoſtel, zweitens Propheten, drittens Lehrer, dann Wundermächtige, dann ſolche, die Kranke heilen, dann die Handreichung leiſten, Regierende und Zungenredner. Redet der Apoſtel ſchon in dieſen Worten, wie uns dem engen Zuſammenhang gemäß, in welchem jeder Hinweis darauf, daß mit ἐκκλησία plötzlich das, was wir Kirche nennen, gemeint ſei, fehlt, am wahrſcheinlichſten dünkt, von der korinthiſchen, nicht von der Geſamtgemeinde, ſo kann vollends darüber kein Zweifel ſein, wenn wir auf die Worte achten, damit er fortfährt: „Sind etwa alle Apoſtel? Sind etwa alle Propheten?“ u. ſ. w., um ſchließlich mit der direkten Aufforderung zu enden: „Trachtet mit Eifer nach den größeren Gaben!“ Danach aber hat es in der korinthiſchen Gemeinde eine Gabe des Apoſtolates gegeben — fehlt doch auch der beſtimmte Artikel beidemal, der ja allein den irgendwie beſchränkten engeren Apoſtelkreis hätte andeuten können.

Wie bezeichnend wieder dieſe Stelle für des Apoſtels Auf-

1) Meyer, Heinrici, a. a. O. S. 143 f., Anm. 4. Holſten, Evang. d. Paulus, S. 282, Anm.

faſſung vom Apoſtolat! Er ſteht ihm in einer Reihe mit anderen Charismen, nur freilich an der Spitze dieſer Reihe; liegt ihm doch die größte Arbeit ob; muß er doch die höchſte Glaubenskraft in ſich tragen, um neue Feuerherde des Evangeliums zu ſchaffen.

Zuzweit wie bezeichnend für die Zeit, die nicht bloß Miſſions-Heroen in ihrer Mitte hatte, ſondern von Gemeinde zu Gemeinde ihren Miſſionsſinn bethätigte. Nicht auf eine kleine Anzahl Männer war die Fülle des Geiſtes beſchränkt, ſo daß die übrigen Arbeiter neben jenen nur als Gehilfen geachtet geweſen wären: ſie ward gegeben demjenigen, der nach ihr trachtete. Ja ſelbſt in den Charismen war ein Wachſen möglich; möglich war es, daß ein Lehrer zum Propheten, ein Prophet zum Apoſtel wurde. Wer viel hat, dem wird gegeben werden, daß er die Fülle habe.

Angezogen mögen hier auch die beiden Verwandten des Paulus, Andronikus und Junias, werden, welche dieſer als berühmt hervorragend unter den Apoſteln bezeichnet. Denn auch hier vermag nur das alte Vorurteil, die Apoſtel ſeien nur jener engere Kreis, wie es ſich bei Weiß in die Worte: „zumal bei der gänzlichen Unbekanntheit der beiden Perſonen“ hüllt, zu behaupten, ἐν müſſe bedeuten: „bei, im Urteil“ [1]), während ἐπίσημος als Wort der Auszeichnung am natürlichſten die Bedeutung „unter“ [2]) fordert.

Wie wunderbar auch ſonſt, daß doch nur wenig Gemeinden das hohe Vorrecht gehabt hätten, von den Apoſteln gegründet zu werden, daß ſelbſt die Gemeinde von Rom ſolches Vorzuges entbehrt hätte. Es iſt nicht ſo geweſen. Brüder, die den Namen Apoſtel gar wohl verdienten, haben dort das erſte Häuflein Chriſten geſammelt.

Jetzt von Korinth aus ſchreibt Paulus an ſie, Paulus der Chriſt; doch mehr, der berufene, für Gottes frohe Botſchaft ausgeſonderte Apoſtel; mehr noch, der Apoſtel der Heiden, 1, 5. Was will er mit dieſer ausführlichen Zuſchrift anders, als ſich der ihm perſönlich unbekannten Gemeinde im perſönlichen und amtlichen Be-

1) Grau, a. a. O. II, 104. Lechler, a. a. O. S. 576 f. Weiß, in Meyers Komm. zum Röm. 7. Aufl. S. 664.

2) Döllinger, a. a. O. S. 315.

kenntnis vorſtellen. Auch hier der Name Apoſtel: er würde uns nur wundern, wenn die Gemeinde Apoſtelkraft nicht kannte; wundern bei der Wahrſcheinlichkeit ihrer Gründung von Jeruſalem aus beſonders deshalb, weil Paulus ihr ſein beſonderes Recht zum Apoſtelberuf nicht darlegte. All das iſt nach unſerer Darſtellung nicht nötig.

Was hört dagegen die Gemeinde aus dieſer Zuſchrift heraus? Ein Apoſtel, noch dazu der ſpeziell für die Heiden ſich beſtimmt weiß, will ihr Beſcheid auf die wichtigſten Fragen, wie ſie in der gemiſchten Gemeinde aufgetaucht waren, geben. Daß Paulus viel in ſeine Zuſchrift hineinlegt, fühlen wir ihr zu deutlich ab.

Doch ſobald er perſönlich unter ihnen iſt, will er nur der ſchlichte Bruder ſein, der auch auf Troſt von ihrer Seite hofft. Wie ganz entſprechend den früheren Briefen! Eine gemeindeausbauende Thätigkeit iſt im Apoſtelberufe eingeſchloſſen, und doch wird für ihre Ausübung dieſer Name zurückgedrängt. Der Apoſtel will in ihrer Mitte nicht apoſtoliſche, ſondern nur brüderliche Arbeit in apoſtoliſcher Kraft ausführen. Apoſtel will er dann wieder ſein, wenn er ſein Arbeitsgebiet nach Spanien hin ausdehnt. Das beſteht trefflich nebeneinander, die höhere Kraft ſchließt die niedere ſelbſtverſtändlich in ſich.

Wie nun Paulus in Unbefangenheit einen Barnabas und Apollos, einen Andronikus und Junias und endlich einen noch weitaus größeren Kreis von Männern in dieſer Periode, wo Gemeindeſtiftung noch die vorherrſchende Arbeit war, Apoſtel nennt, ſo kennt er auch im Apoſtolat der Beſchneidung weit mehr als die Zwölfe, welche ſolchen Namen verdienen. Soeben mußten wir dies für die Gründer der römiſchen Gemeinde vermuten. Es fehlen aber auch weit beſtimmtere Andeutungen nicht.

Gehen wir zunächſt auf die einfach referierende Stelle 1 Kor. 15, 3—10 ein: „Ich überlieferte euch unter dem Vornehmſten, was ich auch empfing, daß Chriſtus für unſere Sünden geſtorben iſt ſchriftgemäß, und daß er begraben ward und am dritten Tage auferweckt ward ſchriftgemäß, und erſchienen iſt dem Kephas, dann den Zwölfen, dann über 500 Brüdern auf einmal, von denen die Mehr-

zahl noch lebt, einige aber entſchlafen ſind, dann dem Jakobus, dann den Apoſteln allen, zuletzt aber von allen wie einer Fehlgeburt auch mir". Dies der Wortlaut der Erzählung des Paulus. Daß Paulus die hiſtoriſche Reihenfolge geben will, wenn er ſie auch nicht ohne Lücken giebt, erſcheint wohl außer Zweifel. Er verfolgt zuerſt die Erſcheinungen von der vor dem einzelnen Petrus bis zu der vor den 500 Brüdern, um noch die beiden zuzufügen, welche für die Kirche von beſonderer Wirkſamkeit waren, die vor Jakobus, dem hervorragendſten der jeruſalemiſchen Führer, und die vor der Geſamtheit der Apoſtel.

Freilich iſt an dieſer Stelle die Lesart ſchwankend, was ja ſachlich betrachtet nicht im mindeſten auffallen kann. *ειτα τοις δωδεκα* findes ſich BD^c, *μετα ταυτα τοις ενδεκα* D*ΓG it Syr. Nun ſagt Holſten mit Recht, jene Erſcheinung vor der Geſamtheit der Apoſtel müſſe in das Leben Jeſu hineinfallen, werde aber damit entweder identiſch mit der vor den Zwölfen [1]), was eine unerträgliche Dublette ergebe, oder ſie müſſe eine größere Zahl einſchließen [2]), von der ſonſt nichts bekannt ſei. Folglich ſtreicht er die Worte *ειτα τοις δωδεκα*. Doch berechtigt der Umſtand, daß wir nicht wiſſen, an wen Paulus gedacht hat, uns nicht, eine gut bezeugte Lesart und damit das Hineinreichen des weiteren Apoſtolates in die Zeit Jeſu zu verwerfen. Zudem iſt der Einwand Holſtens, daß Paulus auch Gal. 2 die Zwölfe nicht erwähnt habe, nichtig, dieweil Paulus ſeine dogmatiſch feſtgeſchloſſene Gegnerſchaft nicht in ihnen erblickt.

Halten wir ſomit aber dieſe Worte gerade um ihrer Schwierigkeit willen feſt, ſo müſſen wir natürlich jener Erklärung Meyers, Ewalds (auch Holſtens beim Feſthalten der Lesart) beipflichten, welche darin eben einen größeren Kreis als die Zwölfe erkennen [3]). Denn den Ausdruck auf die Vollzahl, Thomas eingerechnet, beziehen zu wollen, iſt einmal der Stellung wegen unwahrſcheinlich,

1) Hofmann.

2) Ewald, a. a. O. VI, 98. Holſten, Evang. d. Paulus, S. 413, ſo auch Seufert, S. 46.

3) Seufert, S. 46.

dann bei der völligen Ungewißheit, ob Paulus auf ihn je reflektiert habe, auszuschließen. Wie weit freilich diese Zahl erweitert werden darf, steht dahin. Daß damit schon der Kreis der Einhundertundzwanzig gemeint sei, wird nicht bewiesen werden können; nur spricht der Umstand, daß Paulus die Erscheinungen des Verklärten damit zum Abschluß bringen will, dafür, daß er an jene Scheidestunde denkt, darin der Verklärte den zum letztenmal um ihn Versammelten den Missionsbefehl gegeben hat; knüpfte doch an solchen Befehl sich naturgemäß für alle, die sich ausgesandt wußten, der Apostelname an.

Auffallen könnte es bei dieser Darlegung an sich nicht, wenn Jakobus unter die Apostel gerechnet wäre; doch kann dies hier insofern nicht bewiesen werden, als Paulus die einzelnen Erscheinungen nicht direkt in jener letzten vor allen Aposteln zusammengefaßt hat, vielmehr diese eine besondere neben jenen früheren ist. Auch würde die Einreihung der Fünfhundert, welche nur Brüder heißen, Schwierigkeiten bereiten [1]).

Deutlicher jedoch geschieht solche Einreihung des Jakobus resp. der Brüder des Herrn in 9, 5. Paulus will Beispiels halber sich und Barnabas gegenüber die jerusalemischen Führer heranziehen. Er faßt sie zunächst zusammen als „die übrigen Apostel", wir könnten auch sagen, als die Apostel der Beschneidung, und nennt dann besonders die Brüder des Herrn und Kephas ganz in der ihm auch im Gal. geläufigen Reihenfolge. Denn kaum läßt sich erst das letzte *καί* als das hervorhebende [2]) fassen, da die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn dann in einen Kreis zusammengeschlossen wären, aus welchem schwerlich ohne unangenehme Inkonzinnität ein Petrus hervorgehoben werden könnte. So scheinen also die Brüder des Herrn in die apostolische Thätigkeit eingetreten zu sein. Übrigens müßte selbst bei jener anderen Auffassung des *καί* letz-

1) Die Betrachtung, daß sie ein notwendiges Erfordernis des Apostolates, nämlich die Befähigung, ein Selbstzeugnis für die Wirklichkeit der Auferstehung des Gekreuzigten, gehabt haben, wie solche Seufert, S. 46 anstellt, genügt natürlich nicht, um sie in den Apostelkreis einzureihen: zur Befähigung für solches Zeugnis muß die Gemeinden stiftende Ausübung desselben hinzukommen.

2) Heinrici in Meyers Komm. zum 1. Kor., S. 227.

terer Schluß auf Grund des weiteren Zuſammenhanges gezogen werden.

Endlich erheiſcht nähere Unterſuchung in dieſer Periode noch die Bezeichnung gewiſſer Leute als ὑπερλίαν ἀπόστολοι 2 Kor. 11, 5; 12, 11 und als ψευδαπόστολοι 11, 13. Was jene erſteren angeht, ſo läßt ſich Paulus 12, 11 mit ihnen in eine thatſächliche Vergleichung inbezug auf die Apoſtelkraft ein; denn die ſeinige war gegenüber der Apoſtelkraft der ὑπερλίαν ἀπόστολοι als nichtig dargeſtellt worden. Danach aber ſind dieſe Männer jedenfalls dritte Perſonen, folglich wie aus den Parteiverhältniſſen folgt, die beſonders hoch geprieſenen jeruſalemiſchen Führer. Paulus bezeichnet ſie als ὑπερλίαν ἀπόστολοι natürlich nur im Sinne ſeiner Gegner. Daß Jakobus zu ihnen gehört hat, iſt bei der Abhängigkeit dieſes extremſten Zweiges der Partei gerade von dieſem Manne, auch wenn er nur in ihrer Einbildung ihr Parteihaupt geweſen ſein ſollte, ſicher. So finden wir jene weitere Ausdehnung des Apoſtelnamens abermals und zwar abermals im Schoße des jeruſalemiſchen, ja des judenchriſtlichen Kreiſes ſelbſt.

Ja ſogar daß ſolche Ausdehnung ſich dort ebenſo weit wie im pauliniſchen Kreiſe, alſo auf alle miſſionierend wirkſamen Prediger des Evangeliums erſtreckt habe, folgt aus 11, 13, aus der Erwähnung der ψευδαπόστολοι. Dieſer Name, welcher ja den Gegnern den Apoſtolat nicht abſpricht, ſondern nur als falſch, weil ethiſch beſudelt, brandmarkt, bezeugt hinreichend, daß jene Männer ſich ſelbſt mit den Apoſtelnamen [1]) bezeichnet, ja gebrüſtet haben. Läßt nun Paulus denſelben dieſen Männern, wofern ſie nur nicht Verwirrung ſtiften würden, ſo ſie doch gerade in ſeinen Gemeinden weniger gründend, als weiterarbeitend auftraten, ſo fällt von hier aus abermals ein Licht auf den Gebrauch des Apoſtelnamens ſeitens Paulus für ſich ſelbſt im Römerbriefe und für Apollos im 1. Kor., wodurch das von uns weiter oben Bemerkte nur beſtätigt wird.

Apoſtel heißt alſo in der damaligen Zeit gleichviel ob im Gebiete des Evangeliums der Beſchneidung oder der Vorhaut, jeder

1) Weizſäcker, a. a. O. S. 640.

Prediger desselben, soweit seine Thätigkeit sich im wesentlichen der Gründung oder auch dem ersten Ausbau der Gemeinden in selbständiger Weise widmet [1]).

Daß Paulus für seine Person den Apostelberuf zuweilen von jener Erscheinung des Herrn als dem ersten Ausgangspunkte all seines Christenlebens herleitet oder damit verknüpft, 1 Kor. 15, 9. 10 (in oben gegebener Beschränkung auch 1 Kor. 9, 1) 2 Kor. 3, 6; 4, 6, vermag einmal, weil es bei der Wichtigkeit jener Gottesthat zu natürlich erscheint, und dann weil es den Streitverhandlungen völlig ferne liegt, die obigen Resultate nicht umzustürzen, zumal auch 2 Kor. 1, 21 f.; 4, 1; 5, 18 beide Momente der Berufung Pauli zum Christen und zum Apostel Jesu Christi getrennt neben einander liegen, wiewohl sie natürlich auch hier eine organische Einheit bilden und bilden müssen.

Noch eins möge zum Schluß dieser Periode klargestellt sein, zumal dessen Klarheit in unserer Position besonders erfreuen muß. Wir finden nämlich 1 Kor. 15 bei Paulus eine Andeutung darüber, wie er sich das Verhältnis seines und also auch des Apostolates an sich zur Stellung der Zwölfe denkt. Trotz seiner hohen Stellung, welche er immer wieder geltend macht, gesteht er den Zwölfen bereitwilligst die vorzügliche Ehrenstellung zu, die ihr Zusammenleben mit dem Herrn ihnen gebracht hatte: es ist auch für ihn *οἱ δώδεκα* ein ganz einzigartiger festgeschlossener Kreis. Nicht dieser

1) Senfert sucht auf Grund der Notizen in den Evangelien klar zu machen, daß, was Weizsäcker eine Ausartung des Apostolates in Jerusalem nenne, nur in einer Beschränkung desselben und zwar auf die formellen Voraussetzungen desselben bestanden habe — und schiebt solche Beschränkung der Engherzigkeit der judaistischen Gegnerschaft des Paulus zu oder eigentlich dem Paulus selber, der die freiere Auffassung vom Apostolat erst in so helles Licht gestellt habe, daß eben jener Gegensatz erwachte. Wunderbar, daß derselbe seine übrigens unbewiesene Behauptung mit den folgenden Worten schließt: „Keinen Sinn hatte diese judaistische Beschränkung des Apostolates auf eine gegebene Zahl von Aposteln insofern, als die Kolporteure derselben" — doch nach der kurz darauf folgenden Darlegung die judaistischen Sendlinge, denen Paulus auch nach Senfert den Apostelnamen zugestanden hat — „sich eigentlich" — nein wirklich! — „um das Recht brachten, Apostelrechte in den Gemeinden in Anspruch zu nehmen". Vgl. S. 48 f. Wahrlich, abermals „eine seltsame Erscheinung!"

Kreis aber ist durch seine Thätigkeit erweitert oder vervollständigt, sondern nachdem sie, die Augenzeugen, schon früh zum Zweck der Ausübung des Berufes, in der Verkündigung des Evangeliums zu wirken, zu einem weiteren Kreise von Beschneidungsaposteln geworden sind, ist nach Gottes Willen zu solchem Kreise noch ein Kreis Heidenapostel getreten. Apostelsein ist Beruf, er gehört auch den Zwölfen zu; unter die Zwölfe gehören, ist besonderes Vorrecht, mit dem freilich jener Beruf naturgemäß verbunden ist.

So ist uns schon hier die Lösung des Problems angedeutet, auf welches diese Untersuchung ja später noch bestimmter hinführen wird.

§ 4. Die plastische Darstellung des Apostelbewußtseins des Paulus.

b) in den sogenannten Gefangenschaftsbriefen.

Wenig Spuren nur sind es, denen wir in diesen Briefen nachzugehen haben. Wir können nicht annehmen, daß der Phil. 2, 25 ἀπόστολος genannte Epaphroditus als Apostel im spezifischen Sinne bezeichnet sei, wie wir dies auch an der bisher übergangenen Stelle 2 Kor. 8, 23 für unmöglich halten: es handelt sich an beiden Stellen vielmehr um Abgesandte, welche einen bestimmten einzelnen Auftrag ihrer Gemeinde auszurichten haben, hier eine Liebesspende, dort die Sammlung einer Kollekte [1]). Immerhin zeugt gerade dieser Gebrauch des Wortes deutlich davon, daß dasselbe noch in dieser Zeit keineswegs ein festes oder bestimmt begrenztes Gepräge hatte und hält somit die Möglichkeit einer Anwendung für einen größeren Kreis ausdrücklich offen.

In diesen Kreis ist denn auch hier offenbar Epaphras, den Paulus als Gründer der Gemeinden von Kolossä (und Laodicea) besonders ehrt, eingeschlossen (Kol. 1, 7; 2, 6).

Dem Apostolat ist seine weite Ausdehnung geblieben, geblieben ist ihm besonders die rein geistige Autorität. In der Kraft des Paulus ruhte die echte Kraft seines Berufes. Der im Phil. und Philem. diese nach ihren schönsten mildesten Seiten entfaltet,

1) Vgl. die ausführlichen Nachweise bei Seufert, S. 6—14.

er ſteht als Apoſtel Jeſu Chriſti mit ganzer Entſchiedenheit in den fremden Gemeinden von Koloſſä und ſeiner Nachbarſchaft. Sein Beruf ſichert ihm von vornherein Gehör. Er weiß ſich dasſelbe zu bewahren einzig und allein durch den Hinweis auf ſeine Stellung als Verwalter der Geheimniſſe Gottes. Das genügt für die durch Epaphras ihm ſchon näher verbundene Gemeinde von Koloſſä.

Der fremden Gemeinde, welcher der Epheſerbrief gilt, weiſt er dies beſonders nach. Er führt in Dank und Gebet ſie ſo recht in die Fülle der Heilsgüter, die ſie unverdientermaßen beſitzen, hinein. So beſeitigt er thatſächlich Streitfragen, die auch hier verhandelt ſein müſſen. Dann erſt, nachdem er ſie ſeinen Geiſt hat ſpüren laſſen, tritt er, getragen durch Gottes Ratſchluß, in erhabener Beſcheidenheit in die Gemeinde mit ſeinen Bitten und Mahnungen zur Beſeitigung der fremden Lehre und des unreinen Wandels. Neben ihm ſtehen die übrigen Träger von Gemeindeämtern: Propheten, Evangeliſten, Hirten und Lehrer, die Propheten beſonders hoch über den andern, ja mit den Apoſteln als heilig zuſammengefaßt (Eph. 3, 5). Die geiſtige Einheit (ἐν πνεύματι), der von Gott ihnen beiden inſonderheit (ἅγιος) gewordene Beruf zur Gründung und Leitung der Gemeinden auf dem höchſten Gebiete, dem der perſönlichſten Heilsdarbietung führt Paulus zu ſolcher Zuſammenfaſſung, nachdem die weiter vorgeſchrittene Zeit mit der wachſenden Arbeit in den Gemeinden jenem Beruf der Prophetie immer höhere Bedeutung gegeben hatte [1]).

1) Damit iſt der auf des Paulus eigenen Beruf und deſſen Hoheit reflektierende Charakter dieſer Stelle zugegeben, aber zugleich, wenigſtens wenn dieſelbe einer fremden Gemeinde gegenüber geſchrieben iſt, deutlich gemacht, ja als notwendig erwieſen, ſowie anderſeits durch die Nebenordnung der Prophetie einer allerdings unnatürlichen Erhebung des Apoſtolates vorgebeugt, wie ſie in dem „in einem gewiſſen Sinn allerdings allen Chriſten zukommenden Epitheton“ keineswegs liegt (vgl. Seufert, S. 96). Wenn Paulus eine derartige Bezeichnung ſonſt nirgends gebraucht, ſo heißt das doch nicht, daß ſie in der einzigen Stelle eine weit ſpätere Bedeutung haben muß, damit dieſe Stelle nur unecht ſei. Braucht nicht außerdem die älteſte Kirche, um das Sanct der katholiſchen Kirche wiederzugeben, weil ſie den Poſitiv in dieſer Bedeutung noch nicht kannte, den Superlativ vgl. ἁγιώτατος, μακαριώτατος? Was endlich

So tritt uns gerade hier, wo Paulus wieder fremden Gemeinden gegenüber auf seinen Beruf hinweist, klar vor Augen, daß der Ursprung des Apostolates nach wie vor die geistige Offenbarung des Heiles in besonderer Kraft ist. Ziel dieser Kraft ist die Ausbreitung des Evangeliums und zwar wesentlich die Neubegründung von Gemeinden. Wenn im Anfang Neubegründung und Ausbau noch wesentlich in denselben Händen lag — zumal als Paulus selbst seinem Missionsgebiete noch nicht entrückt war — und drum auch den ausbauenden Genossen derselbe Name beigelegt werden konnte, so haben sich beide Arbeiten, beide Berufe mit dem Wachstum der Gemeinden klarer geschieden. Während der Apostolat lediglich die Mission übernommen hat, ist die Arbeit in der Gemeinde besonders der Prophetie zugefallen. Ihre Nebenordnung neben den Apostolat aber stellt einmal dessen geistigen Charakter von neuem in helles Licht und läßt andererseits seine erhabene Stellung, wie sie auf die besondere Kraft Gottes gegründet ist, besonders hervortreten.

Es bleibt dabei, daß dem Paulus diese Auffassung seiner, sowie der anderen Apostel Stellung nie bestritten ist, ja wir haben genug Andeutungen darüber gefunden, daß die jerusalemische Partei unbeschadet des persönlichen Vorranges der Zwölfe in ihrer eigenen Mitte solche Auffassung teilte, wie wiederum auch Paulus seinerseits jene bevorzugte Stellung anerkannte.

Die Anerkennung dieser Thatsache freilich wird immer wieder davon abhängen, daß man den vorgeblichen Unterschied zwischen Apostolat im engeren und weiteren Sinne fallen läßt. Mit ihm muß auch die Ansicht fallen, daß nur die persönliche Berufung durch den Herrn selbst, ob nun während seines Erdenlebens, oder in seiner Verklärung zum Apostel machen könne, eine Ansicht, die erst in der pseudoklementinischen Litteratur ausgesprochen und daselbst dogmatisch begründet wird. Recht hat vielmehr Reuß nicht nur

---

den Punkt angeht, daß auch Seufert, S. 96 mit Holtzmann hier schon eine einheitliche Kategorie von Aposteln vorfindet, so möchte dafür mit demselben Recht schon auf 1 Kor. 12, 28 hingewiesen werden, einheitlicher sind wenigstens die heiligen Apostel „und Propheten" auch nicht gedacht, als die Apostel, die Gott dort auf den ersten Platz unter den kirchlichen Berufen gestellt hat.

für Pauli, ſondern der ganzen erſten Zeit Auffaſſung, wenn er ſchreibt [1]): Pour lui, un apôtre c'est un missionaire (Röm. 16, 7; 1 Kor. 4, 9; 9, 5. 2 Kor. 11, 13 vgl. Apg. 14, 4. 14). Il y en aura aussi longtemps que le monde entier ne sera pas encore converti à Christ et quiconque aura réellement reçu du Seigneur même la vocation d'aller porter sa parole aux hommes qui doivent l'entendre pour la première fois, aura le droit de se dire son apôtre. Les preuves de son apostolat (*τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* 2 Kor. 12, 2) morales ou extérieures ne lui feront pas défaut; le succès spirituel (*ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* 1 Kor. 2, 4) en sera toujours la principale. S'il réclame (Paul) comme lui appartenant à bon droit, une place à côté de ses devanciers (2 Kor. 9, 5. Gal. 2, 6) ce n'est certes pas pour clore la liste et pour exclure ses successeurs.

b) Die ſpätere Zeit.

§ 5. Die ſogenannten Paſtoralbriefe und der Hebräerbrief.

Für die Zeit des ſpäteren Pauliniſmus kommen zunächſt die ſogenannten Paſtoralbriefe [2]) in Betracht, mögen ſie nun von Pauli oder eines Späteren Hand ſtammen, und der Hebräerbrief, deſſen Abfaſſung von Barnabas ja nimmer ganz von der Hand gewieſen werden kann, je dunkler die Geſchichte ſeiner Kanoniſierung iſt, und je klarer und auffälliger dieſe Überlieferung ſich bei Tertullian findet.

Unter den Paſtoralbriefen gehen wir vom zweiten Timotheusbrief aus.

Zuerſt ein Blick auf Timotheus. Er iſt des Paulus geliebtes Kind, auf ihm ruht Chriſti Jeſu Gnade, dazu Gottes Kraft. Darum ſetzt Paulus ſeine Zuverſicht auf ihn. Wenn er den Dienſt eines *εὐαγγελιστής* ausüben ſoll, ſo haben wir daraus

1) Reuſs, Hist. de la théologie chrét. au siècle ap. II, 519.

2) In den Citaten iſt zur kürzeren Bezeichnung in folgender Reihenfolge 1 Tim., 2 Tim., Tit. je die Zahl I, II, III vor die Kapitelzahl geſetzt, alſo ſtatt 1 Tim. 2, 13 geſchrieben I, 2, 13.

nicht auf jenes im Eph. erwähnte Amt zu schließen, vielmehr im Gegensatz gegen die Verderben bringende Predigt der Irrlehrer auf eine Predigtthätigkeit, in deren Mittelpunkt das reine Evangelium, die wahre frohe Botschaft allein steht — wie solches in Pauli Predigtthätigkeit stets der Mittelpunkt gewesen ist II, 1, 11; 2, 15 [1]). So ist inbezug auf seine Thätigkeit in der Gemeinde Timotheus voll zum Nachfolger des Apostels bestellt: in der Verkündigung der ganzen Herrlichkeit und Göttlichkeit der Heilsbotschaft II, 2, 8. 9, wie in der Darbietung echten Christenbeispiels II, 3, 10. 11.

Mit diesem Manne, dem seine Thätigkeit innerhalb der Gemeinde natürlich nicht den Apostelnamen einbringt, identifiziert sich Paulus: auch in ihm wohnt ja nichts anders als heiliger Geist wie in jenem II, 1, 14, Geist der Kraft und Liebe und Zucht II, 1, 7, der ihn in all seinem Wirken leitet und ihn vor allen Dingen als Vorbild im höchsten Sinne erscheinen läßt II, 1, 3. 10; 4, 7. 8.

Genug beweist solche Identifizierung in Einheit des Geistes gegen einen besonderen Apostelamts-Begriff. Ja dieser Beruf ist hier sogar ganz allgemein zusammen mit dem gemeindeausbauenden des

1) Welch ein Sinn, wenn dem Timotheus, der ja längst in seinem Amte stand, gesagt werden soll: treibe das Amt eines Evangelisten? Ferner aber wird nun auch von Seufert weiter gefolgert, daß, weil demselben nur dieser Name beigelegt werde, er als Apostel, möge es erlaubt sein zu sagen, zweiten Ranges angesehen sei und damit der Apostolat thatsächlich auf den Kreis der Zwölf nebst Paulus beschränkt werde (vgl. S. 98). Doch scheint uns der Beweis etwas lückenhaft. Oder ist es denn wirklich nachgewiesen, daß, weil nach 1 Kor. 1, 17 der ἀπόστολος zugleich εὐαγγελιστής ist, letzterer Name als nur die geringere Funktion bezeichnend gebraucht sei, als ersterer für einen besonders hervorragenden Kreis von Männern vorbehalten wurde, während gerade in did. XI, 2, wo nach Seufert im Anschluß an Harnack die Apostel auch Evangelisten heißen könnten, von Aposteln, nicht von Evangelisten die Rede ist und auch fernerhin bis ans Ende des 2. Jahrhunderts (vgl. Seufert, S. 98) der Evangelisten niemand Erwähnung thut. Wäre also Timotheus thatsächlich als Evangelist und damit zugleich als Apostel gedacht — so müßte er als solcher schon in dem vollen aus 1 Kor. 1, 17 resultierenden Sinne gedacht sein.

διδάσκαλος untergeordnet unter den Beruf des κήρυξ [1]). Wir ſtehen alſo auch hier auf altem Boden. Dazu tritt auch hier wieder in der Darſtellung der Berufung des Apoſtels ausdrücklich Chriſten- und Apoſtelberufung aus einander, wie auch Weiß ja erklärend zu I, 1, 13 f. ſagt [2]): Während jenes Erbarmen Paulus nur aus dem rettungsloſen Zuſtande in den ſeligen eines Dieners Chriſti verſetzt, iſt die Gnade das wirkſame Prinzip, das ihm als ſolchen alles verlieh, was er zur Ausrichtung ſeines Dienſtes brauchte, ihn dazu tüchtig machte.

Wird aber ſo der Nachdruck auf Pauli Kraft gelegt, ſo wird daraus erklärlich, daß der Apoſtel auch in der Zuſchrift bei ihm, dem lange gebrauchten Namen, ſtehen blieb, bei dem Namen, der beſonders in den Stürmen, die über Timotheus hergingen, dieſem neue Kraft und neuen Mut einzuflößen, wohl geeignet war.

Nicht anders ſteht es im Titusbriefe. Wir finden hier die Einführung des Römerbriefes wieder: ſchon an ſich ein Zeichen der alten Zeit. Dann wird auch hier die Amtswürde lediglich auf den Beruf, den hervorzuheben auch hier nötig war, gegründet, wie auch Titus in ähnlicher Weiſe, wie im 2. Tim. Timotheus, dem Apoſtel gleichgeſtellt iſt III, 1, 4. Ja wenn auch hier der Apoſtolat gemäß ſeiner Reinheit beſtimmt wird, als κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν ἐπ' ἐλπίδος ζωῆς, ſo ſcheinet hier ein anderer Apoſtolat durch, ſo es doch für die Auserwählten Gottes keinen anderen giebt.

Nur wundern müßten wir uns demnach, wenn der letzte Brief aus dieſer Dreizahl, der erſte Brief an Timotheus uns eine andere Ausprägung des Apoſtolates an die Hand geben würde. Auch aus der Zuſchrift dieſes Briefes können wir nichts weiter entnehmen, als daß Paulus eine Betonung des hohen Berufes zum Gebrauch für das

1) Schon mit Hinblick auf dieſe verbale Bezeichnung, unter welche Apoſtel- und Lehreramt zuſammengefaßt ſind, ſollte man auch dem Begriff des εὐαγγελιστής ſolchen Sinn rein verbaler Art vorbehalten.

2) Weiß in Meyers Kommentar. 5. Aufl. S. 97. Vgl. Huther, De Wette.

echte Glaubenskind Timotheus im Kampfe mit Irrlehrern für nötig hielt: ja nur wenn die Berufsthätigkeit, nicht ein äußerlicher Amtscharakter der Inhalt von ἀπόστολος ist, ist solch inhaltlich gefärbte Zuschrift möglich. Auch sonst trägt übrigens im 1. Tim. das Amt überhaupt den vollen geistigen Gehalt in sich, ruhet es doch auf besonderen Gnadengaben Gottes. Auf sie deuten Prophetenstimmen hin, und danach wird durch Vermittelung der Prophetie unter Handauflegung der Ältesten, also in einem Weiheakte I, 4, 14 (danach II, 1, 6 zu verstehen) die Gnadenauswirkung, der Gnadenberuf gegeben. „Die zu einer gemeinnützigen christlichen Wirksamkeit mitgeteilte Virtuosität und die darin begründete sittliche Aufgabe“ [1]), „die individuelle Tüchtigkeit durch Geisteskraft geschaffen“ [2]) wird vermittelst Handauflegung nur zur Bethätigung ge- und berufen, dazu durch das autoritative Urteil der Berufenden dem Berufenen selbst vergewissert. Wenn dem aber so ist, wenn wir konsequent bei Amtsgabe als Bedeutung für χάρισμα stehen bleiben müssen und nicht, weil diese unübertragbar sei, dafür Amtsrecht [3]) einsetzen dürfen, ohne zu beachten, inwieweit solche Übertragbarkeit von Paulus behauptet ist: so hat doch bei der Gefahr, in welche durch die Verwirrung der Irrlehrer die Berufsstellung, ja besonders der Mut des Timotheus geriet, gerade die Hervorhebung des auf so hoher Gnade Gottes ruhenden Apostolates eines Paulus ihre volle Begründung. Zudem wehrt Paulus selbst eine andere Auffassung seines Apostolates ab: Der Herold und Apostel nennt sich hier ja schlicht „Lehrer der Heiden in Glauben und Wahrheit“ — und giebt somit aufs neue seinem Berufe den Inhalt, durch welchen allein das Herz der Gemeinden wahrhaft getroffen und in Glauben und Wahrheit bewahrt werden konnte.

So steht auch in diesen Briefen der Heidenapostolat Pauli nicht als festes Amt, sondern vielmehr als Beruf, der sich in seinem Glauben und Leben durch Gottes Gnade gleichsam in voller

1) Holtzmann.
2) Kühl, Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen, S. 43.
3) Holtzmann, Die Pastoralbriefe, S. 231 f.

Ausprägung verkörperte, vor uns — ein ebenſo lebensvolles Bild, wie es der in ſeinen Gemeinden raſtlos arbeitende Apoſtel uns früher gezeichnet hatte, jetzt nur mit mehr objektiven Farben aufgetragen, dieweil es ſich um die Erhaltung fremder Gemeinden inmitten von Gefahren handelte, die durch ihre Eigenartigkeit auch die vertrauteſten Genoſſen des Apoſtels verwirrten.

Entfernter als dieſe Briefe endlich ſteht der Hebräerbrief mit pauliniſcher Auffaſſung in Verbindung. Auch in ihm nun finden wir — das ſei der Analogie wegen herangezogen — keine feſten Ämter mit beſonderem äußerlich aufgeprägten Amtscharakter, vielmehr Andeutungen vom allgemeinen Prieſtertum der Chriſten 5, 12; 13, 15. 16. Das Amt ſelbſt ruht auf der Berufsthätigkeit des Chriſtenſtandes im allgemeinen (vgl. *ἐπισκοποῦντες* 12, 14. 15), heißen doch die Gemeindevorſteher noch einfach *ἡγούμενοι* 13, 17. 24. Ruht aber das Amt der Leitung der Einzelgemeinde ſomit auf Geiſtesbegabung, ſo iſt's nur natürlich, daß der Apoſtelberuf gleichfalls darauf ruhend gedacht ſein wird. Und zwar liegt auch hier nicht der Nachdruck darauf, daß die Apoſtel den Herrn geſehen haben, vielmehr darauf, daß ſie das Evangelium gehört haben: ſomit auf der inneren geiſtigen Aneignung der Gnade. Auch die Zwölfe ſind nicht erwähnt. Dagegen ſtand beſonders Gottes Zeugnis in Zeichen und Wundern und mannigfaltigen Kräften und Mitteilung des heiligen Geiſtes jenen wirkſam zur Seite, und in den Gemeinden lebte ihr Vorbild fort, vor allen Dingen das Beiſpiel ihres Zeugentodes, ſiehe ſchon 12, 23, wo der Gruppierung willen *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* wohl auf neuteſtamentliche Männer zu beziehen iſt, und beſonders 13, 7.

Hinzukommt, um endlich auch hier dem Apoſtolat den geiſtigen und weiteren Sinn zu ſichern, daß auch der Verfaſſer dieſes Briefes noch ganz im allgemein ausgeprägten Sprachgebrauche von *ἀπόστολος* lebt, denn er wendet dies Wort auf den Herrn ſelbſt an (13, 1 vgl. 2 Kor. 8, 23. Phil. 2, 25) [1]).

1) Nach Seufert (vgl. S. 99) iſt allerdings damit, daß das Wort nur von Chriſto gebraucht iſt, ja damit, daß „der ſonſtige Gebrauch des Wortes Apoſtel abſichtlich vermieden" erſcheint, bewieſen, daß mit ihm die höchſte Würde

Digitized by Google

Dieſe Unterſuchung möge die Erörterung über den Urſprung des Apoſtelnamens im pauliniſchen Kreiſe abſchließen. Sie bezeugt noch einmal, daß der Name anfangs ſehr weit geweſen iſt, aber doch allmählich immer präciſer auf den Beruf des Miſſionars allein angewandt worden iſt. Hinzufügen die letzten Erörterungen das eine, daß in den Gemeinden, mit welchen Paulus in irgendwelcher Weiſe in Berührung gekommen war, ſein Apoſtolat gleichſam als typiſch den anderer Apoſtel wenn nicht verdrängte, ſo doch weit überragte, während in den anderen Gemeinden dem weiteren Apoſtolat ſeine Würdeſtellung zwar verblieb, aber ihr Blick doch nicht ſo feſt an jenen Männern haftete, vielmehr ins Heiligtum ſelbſt eindrang, um Jeſum Chriſtum, den höchſten Apoſtel — NB im weiteren Sinne — anzuſchauen: zwei Erkenntniſſe, welche abermals nur dazu geeignet ſind, die Feſtigkeit unſerer Poſition vor dem Auge des Unbefangenen darzuthun.

Wir wenden uns nun weiter zu den Schriften aus dem jeruſalemiſchen Kreiſe, und zwar zuerſt zu den Briefen: 1 Petr., Jud., 1., 2., 3. Joh., ſodann zum prophetiſchen Buche der Apokalypſe des Johannes.

verbundrn gedacht war — als ob aus ſolcher Behauptung nicht gefolgert werden müßte, daß die Zeit des Verfaſſers dieſes Briefes den Apoſtolat nur auf Chriſtus beſchränkt hätte, während doch einmal ſowohl die Nebeneinanderſtellung des Auftrages in ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας und des Beauftragtſeins in ἀπόστολος ſehr wohl paßt — Würde und Beruf dagegen ſtehen nur in äußerlichem Zuſammenhang, und wir dürfen nicht erwarten, daß die bibliſchen Schriftſteller zu dem Berufsnamen, auf den es ankommt, den Titel hinzufügen — anderſeits das Fehlen des Apoſtelnamens 2, 3 daraus ſich erklärt, daß es ſich hier um die erſten Ohrenzeugen des Herrn nach Seite ihrer Berufsthätigkeit, wie ſie auch ſonſt einfach μαθηταί heißen, nicht um Apoſtel handelt. Es iſt demnach die Bezeichnung ἀκούσαντες genauer, als die Bezeichnung ἀπόστολοι wäre. Nur weil Seufert eben den weiteren Gebrauch des Apoſtelnamens auf eine zu kurze Zeit beſchränkt, vermag er ihn auch in dieſer Andeutung nicht zu finden, ſondern ſcheut ſich nicht, den Apoſtolat gar in ſolch unnatürlicher Weiſe zuzuſpitzen.

B.

Die Schriften des jeruſalemiſchen Kreiſes.

a) Die Briefe aus dem 1. Jahrhundert.

§ 6.

Wenn irgendwo ſo tritt gerade im 1. Petr. in beſonders hervorragender Weiſe das allgemeine Prieſtertum der Gläubigen als Grund aller die Gemeinde fördernder Thätigkeit vor unſere Augen. Sie alle, die lebendigen Steine, das geiſtliche Prieſtertum königlicher Art 2, 5. 9 ſollen helfen zum Ausbau des Gottestempels, ſollen gemäß ihrer Gaben, ob nun in der Rede oder anderweitiger Hilfleiſtung, einander dienen in echter Bruderliebe 4, 8. 9. Frei iſt infolge deſſen auch der Dienſt, welchen die Älteren 5, 1. 5 der Gemeinde leiſten, iſt's doch vor allem ihr Vorbild, welches der Herde voranleuchten ſoll 5, 3.

Nehmen wir hinzu, daß Petrus gerade die Berufsnamen „Hirt, Biſchof" (2, 25), „Erzhirt" (5, 4) auf den Herrn überträgt, er ſelbſt aber ſich in ſeinen Mahnworten einfach als *συμπρεσβύτερος* darſtellt, ſo wird erſichtlich, daß auch Petrus in der Arbeit innerhalb der Gemeinde alles Anſehen auf das geiſtige Band, das ihn, den Alten, mit ſeinen Kindern verbindet, gründet. Kein Befehl kommt aus ſeinem Munde, alles wird normiert an dem Geiſt Gottes, der in der Gemeinde lebt, (2, 15. 19 f. 23; 3, 2. 4 f. 15—17; 4, 2. 5; 5, 10), meiſt in altteſtamentliches Gotteswort eingekleidet (2, 3 f. 7—10; 3, 10—12. 14; 4, 8. 18; 5, 5. 7; 3, 5 f. 20 f.). Dazu iſt Jeſus Chriſtus Vorbild einziger Art (2, 21. 24; 3, 18—22; 4, 1. 6). Kurz wo es ſich lediglich um praktiſches Eingreifen handelt, tritt Petrus als Apoſtel als einer, der dieſen ſeinen Berufsnamen wohl gleichfalls an die Spitze ſtellt, aber doch nicht Grund hat, auf denſelben beſonders hinzuweiſen, hinter dem chriſtlichen Mitbruder Petrus, welcher einfach tröſtet, weit zurück.

Es fehlt dieſer Name drum auch da, wo von Verkündigern des göttlichen Wortes die Rede iſt — da ſteht eben dieſe frohe Botſchaft ſelbſt im Vordergrunde; der Berufsname, welcher auf

den göttlichen Auftraggeber hinweiſen würde, fehlt, vgl. 1, 12; wenn nicht gerade die einzige Anſpielung auf ihn in den Worten *ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ* für unſere den Beruf und die Kraft im Apoſtelnamen allein betonende Auffaſſung ſpricht. In der That liegt die Anſchauung des 1. Petr. von der des Eph. nicht allzu weit entfernt (vgl. die Zuſammenſtellung bei Seufert S. 96) — damit aber wird die Auffaſſung der „heiligen Apoſtel und Propheten", welche wir dort vortrugen, durch dies einfache Zeugnis des 1. Petr. aufs deutlichſte geſtützt — es müßten denn die *εὐαγγελισάμενοι* ſogleich in die Kategorie der Evangeliſten verwieſen werden, was freilich auch Seufert mit Hinblick auf den hohen Gehalt ihrer Botſchaft nicht gethan hat. Iſt aber dieſe Darſtellung ihrer Berufsthätigkeit nichts weiter als eine Umſchreibung des *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* in 1, 1, ſo iſt der weitere Apoſtolat auch im Sinne des Petrus, oder eignen wir uns einmal die vermutliche Annahme Seuferts an, im Sinne des ſpäteren Pauliners abermals in ſpäterer Zeit noch ungebrochen zu Recht und Anſehen beſtehend erwieſen.

Nur daß noch einmal hervorgehoben werde, daß Geiſtesmacht des Apoſtelberufes nur den äußeren Gefahren gegenüber zur Rettung der Gemeinden vor Rückfall ſchon in der einfachen Zuſchrift des Verfaſſers einen Ausdruck eben im Apoſtelnamen findet, während in der inneren Arbeit an der Gemeinde Petrus kein höheres als das Anſehen eines älteren Bruders beanſprucht. Es hält ſelbſt in dieſer Hinſicht Petrus ſich ganz auf gleichem Boden mit Paulus, wie er beſonders im Römerbriefe erſcheint.

Wenn wir nun zuzweit den Jud. hier einreihen, ſo geſchieht es der Zeitfolge wegen. Judas nennt ſich nicht ſelbſt Apoſtel, ſondern lehnt ſich vielmehr an die hohe Autorität ſeines Bruders Jakobus an. Objektives ſtellt er den durch Irrlehrer erſchütterten Gemeinden entgegen, den allerheiligſten Glauben V. 20. Jenen Männern ſelbſt gegenüber weiſt er die Gemeinden hin auf die Apoſtel, durch deren Weisſagungsgeiſt ſie auf ſolche Zeiten vorbereitet ſeien. Ein einzelnes Wunder zeichnet damit ſelbſt hier den geiſtigen Charakter dieſer Männer, nicht eine tradierte Autorität.

Aber wir finden hier allerdings noch eine Spur, die uns wichtig ſein muß. Wohl nennt Judas ſeinen Bruder Jakobus nicht den Bruder des Herrn, wohl ſtellt er ſomit die leibliche Verwandtſchaft mit Jeſus nicht direkt in den Vordergrund, aber er nennt ſich immerhin des Jakobus Bruder, und das zeugt ausreichend dafür, daß vielleicht in Ermangelung rechter Geiſteskraft ſelbſt bei Apoſteln, wenn anders Judas unter die in Apoſtelſtellung erwähnten Brüder des Herrn gehört, die Autorität des Apoſtels hinter irgendwelch perſönlicher Autorität zurückſtand. Es muß ja dies kurz darauf auch in der Beſetzung des jeruſalemiſchen Biſchofſtuhles durch Verwandte des Herrn anerkannt werden.

Es tritt demnach im Jud. der weitere Apoſtolat ähnlich wie in den letzten Briefen Pauli zurück, und ein kleinerer Kreis, über deſſen Umfang hier noch nichts ausgeſagt werden kann, tritt dafür zur Stärkung und Stützung beſonders ſchwacher Gemeinden ein: doch abermals nur um der Geiſtesmacht willen, da auch andere geiſtesmächtige Männer an ihrer Seite ſtehen [1]).

Um ſo erklärlicher muß es uns ſein, wenn der letzte Apoſtel Johannes noch einmal als ein Repräſentant vollen geiſtigen, ja auch weiteren Apoſtolates vor unſeren Augen ſteht.

Geiſtesbeſitz iſt es, an den Johannes ſeine Leſer ohne Aufhören erinnert, Geiſtesbeſitz, wie er echt chriſtliches Wiſſen und Heilszuverſicht in ſich birgt (I, 2, 8. 12. 13. 20 f. 27; 3, 15; 4, 1. 3. 4; 5, 13; II, 12; III, 5. 6). Er ſelbſt nun ſchließt ſich

1) Das iſt die Wahrheit daran, was Seufert von dem Steigen des Apoſtelanſehens in Jud. 17 behauptet (vgl. S. 99); wenn aber dieſe Stelle durch die Zuſammenſtellung mit 2 Petr. 3, 2, worin ſie „konfus übertragen" ſei, Inhalt erhalten ſoll, ſo müſſen wir uns dagegen auf Grund unſerer Anſchauung vom Alter des 2 Petr., wie inſonderheit auf Grund der Exegeſe dieſer Stelle verwahren — denn zwiſchen einem Hinweis auf bekannte Weisſagungsworte der Apoſtel, die leicht in jenen erregten Zeiten zur Verbreitung kamen, auch ohne daß man an 1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 3, 1 f.; 4, 3 denken müßte [vgl. Holtzmann, Einl. S. 502. 1. Aufl.] und „dem kanoniſchen Lichte, in welches hier thatſächlich das apoſtoliſche Zeitalter rückt", iſt allerdings ein großer Unterſchied — liegt demnach auch ein großer Zwiſchenraum an Zeit. Zudem ſeit wann erhält eine einfache Stelle Licht aus einer konfuſen?

darin allüberall mit seinen Gemeinden zusammen, wenn er sich auch als besonders reich mit Gottes Geist begabt darstellt, ja wenn er auch als der redet, der von sich sagen durfte: Von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade. So darf er die Seinen mit Recht τέκνα resp. παιδία nennen (I, 2, 1. 12 f. 18. 28; 3, 7. 18; 4, 4; 5, 21; II, 3. 4. 13; III, 4). Damit fällt seiner Augenzeugenschaft I, 1, 1. 2; 4, 14 nur ein persönliches Gewicht zu, so naturgemäß er selbst durch sie all seinen Geistesbesitz vermittelt wußte. Aber das Gottes Zeugnis, daß einst für ihn als historische Thatsache wahr gewesen, ist ihm nun durch den Geist innerlich wahr geworden. Weil Gottes Zeugnis aber in den Gemeinden nur innerlich begründet werden konnte, deshalb legt auch er fortan auf diese Geistesgewißheit den Hauptnachdruck. Zur Seite steht derselben noch das weiße Haar, das ihm ebenfalls die Ehrfurcht der Gemeinde verschafft — gewiß auch eine persönlich sittliche Macht, um seinen Worten Nachdruck zu verleihen.

Auf Grund solcher Himmelskräfte leistet Johannes, noch selbst zum Kampfe bereit, den Irrlehrern Widerstand — nicht durch die Berufung auf sein Amt, sondern durch die Überlegenheit seiner Wahrheitspredigt, gleichwie ein Paulus in seinen ersten korinthischen Kämpfen. Solcher Art schätzt er aber auch die Predigt der Apostel, deren Evangelium und Kraft den Gemeinden, an die er schreibt, früher kund geworden ist. Selbst seinen Apostolat hervorzuheben, hatte er im Kampfe mit Pseudopropheten keinen Anlaß (I, 4, 1), und für seine Gemeinden galt sein sittlich-persönliches Ansehen genug.

Resultat dieser Untersuchung ist demnach, daß auch in den Briefen des jerusalemischen Kreises der Apostolat nicht auf amtlicher, sondern auf persönlicher geistiger Grundlage ruht. Doch wird bei dem einzeln gefühlten Bedürfnis nach größerer Stärkung und Stützung der einzelnen Gemeinden die höhere Autorität einer besonders geistesmächtigen Schar unter den Aposteln nebst anderen bedeutenden Männern zugeteilt und damit der erste Anstoß zu einer damals wohl ebenso nötigen, wie für alle Zeiten einzig heilsamen Beschränkung gegeben. Ob dafür freilich ein anderer Name, etwa der paulinische στύλοι angemessener gewesen

wäre, möchte der Erwägung doch wert geweſen ſein, damit dem Apoſtelnamen nicht ein anderes ihm urſprünglich nicht eignendes Gepräge aufgedrückt worden wäre.

Eigentliche Spuren des Zwölfapoſtolates finden wir jedoch auch hier nicht, nur weiſt Johannes' Betonung ſeiner Augenzeugenſchaft, mag ſie auch wenig zur Geltung kommen, darauf hin, daß die ſich allmählich vollziehende Verengerung des weiten Apoſtelkreiſes am natürlichſten in der jeruſalemiſchen und den Nachbarkirchen zu einer Beſchränkung auf die Zwölfe führte.

Erſtes direktes Zeugnis dafür bietet uns die Offenbarung Johannis, zu deren Betrachtung wir nun übergehen.

b) Die Offenbarung Johannis.

§ 7.

Der Gemeindeboden der Offenbarung Johannis iſt ein durchaus heidenchriſtlicher; das geht ſchon aus den Adreſſen der ſieben Sendſchreiben zur Genüge hervor. Die Heiden ſind durchaus in das chriſtliche Heil eingeſchloſſen und zwar als ſelbſtändige Israel ebenbürtige Schar, als ein neues 144000, dieweil 14, 1—3 augenſcheinlich 7, 9 f. aufnimmt, mithin der „große Haufe" auf die in V. 4 erwähnten 144000 zu beziehen iſt. Als ſolches ſind ſie repräſentiert durch zwölf Presbyter; denn die eine Hälfte der vierundzwanzig Presbyter dem altteſtamentlichen, die andere dem neuteſtamentlichen Gottesvolke zuzuweiſen, geht um der Ausſchließlichkeit des chriſtlichen Heils nimmer an (4, 4. 10; 5, 8. 14; 11, 16; 19, 4). Gemäß dieſer Ausdehnung des chriſtlichen Heils führen nun auch deutliche Spuren auf einen erweiterten Apoſtolat hin.

Dafür kommt zunächſt 2, 2: „Du verſuchteſt die, welche ſagen, ſie ſeien Apoſtel und ſind es nicht, und erfandeſt ſie als Lügner" in Betracht. Durch dieſe Stelle iſt entſchieden, daß es ſowohl nach dem Urteil der Gemeinde, als inſonderheit des Apoſtels ſelber noch Apoſtel gab, welche als ἀληθεῖς erfunden werden konnten. Die Prüfung ſeitens der Gemeinde aber kann nur eine geiſtige, religiös ſittliche geweſen, auf äußere Merkmale kann ſie nimmer

gerichtet gewesen sein [1]). Danach ruht also auch der hier erwähnte Apostolat auf des heiligen Geistes Kraft allein [2]), und da er einer Zeit angehört, worin schwerlich einige der Zwölfe in Kleinasien gewirkt haben, da ferner hier Irrlehrer sich Apostel genannt haben, so hat diese Stelle sogar ausdrücklich Bezug auf den weiteren Apostolat.

Weiter begegnet uns die neutestamentliche Prophetie wieder, und zwar in keinem anderen Sinne als sonst im Neuen Testamente (2, 4 f. 9; 3, 15 f.; 5, 5; 6, 11): es ist der Beruf, von Jesu Christo innerhalb der Gemeinde durch geistbegabte Mahn- und Trostpredigt Zeugnis abzulegen. Vgl. den Parallelismus mit *μάρτυρες* und *μαρτυρία* (1, 9; 11, 5. 7; 12, 1. 17; 17, 6; 19, 10; 20, 4), auch das unsittliche Wesen der Pseudopropheten (16, 13; 19, 20; 20, 3. 8. 10) [3]). Das Richtige scheint Grau [4]) getroffen zu haben, wenn er sagt: „Die Enthüllungen der Apokalypse ruhen ganz und gar auf sittlichem Grunde und haben einen sittlich-religiösen Zweck. Es gilt nicht durch Aufdeckung der Zukunft irgend ein besonderes Streben zu befriedigen. Es gilt das Wohl und Wehe der Gemeinde, die sich als das Salz der Erde weiß. Wenn nun die Gemeinde durch die Weissagung nicht vor allem in diesem ihren Wesen gefördert wird, welches durch Festigung derer, die auf gutem Wege sind, und durch die Bußpredigt an die geschieht, die diesen Weg verlassen haben, so kann ihr die lediglich intellektuelle Aufklärung über ihre Zukunft nichts nützen."

Nun wechselt in der Apokalypse oftmals *ἀπόστολος* und *προφήτης* mit einander ab, anderseits waltet ein Unterschied zwischen beiden, der ein Nebeneinander vermuten läßt, ähnlich wie wir es im Eph. fanden. Ersteres läßt dann aber auf

---

1) Oder ist es wirklich noch ein Verdienst, das des Lobes wert wäre, die Apostel zu prüfen und als falsch zu erfinden, wenn nur die Zwölfe echte Apostel waren. Bedarf es noch einer besonderen Anleitung, wie Seufert sie S. 57 den Apokalyptiker den Gemeinden geben läßt, um die echten Apostel dann noch von den falschen zu unterscheiden?

2) Lechler, a. a. O. S. 576 f.

3) Lechler, a. a. O. S. 452.

4) Grau, a. a. O. II, 357 ff.

einen innerlich im wesentlichen gleichen Charakter beider Berufe, letzteres auf irgendwelche Verschiedenheit äußerer Art schließen. Sehen wir nun genau zu, so giebt uns für letztere eine Vergleichung von 2, 2 und 2, 20 Aufschluß. Denn in 2, 2 ist von Aposteln die Rede, die als Missionare in der Gemeinde einzudringen versuchen. Dagegen 2, 20 ist ein Wirken in der Gemeinde vorausgesetzt, das man trotz seines verführerischen Charakters geduldet hat — und solch Wirken heißt pseudoprophetisch. Somit wäre dem Apostolat wiederum speziell die Aufgabe der Gemeindegründung, der Prophetie die ihres Ausbaues zugeteilt, während auch hier, wie schon oben klar ward, das Geistesleben der für beide gemeinsame Grund solchen Wirkens ist. Man wird sogar die Möglichkeit offen lassen müssen, daß in einzelnen Stellen 11, 18; 16, 6; 18, 24 unter dem Namen „Propheten" alle Organe [1]) christlicher Offenbarung, alle Verkündiger göttlicher Ratschlüsse, also auch die Apostel mit einbegriffen sind [2]) — was jene schon festgelegten Resultate nur von neuem stützen würde.

Um so auffälliger ist es gerade darum, daß eben in diesem Buche von all diesen Aposteln und Propheten nur zwölf im geistigen Jerusalem die Gründe der Mauern bilden, daß also in der Vollendungszeit die Kirche nur auf den Zwölfen ruhen soll. Denn daß nur die gläubig gewordenen Juden 21, 17 die eigentlichen Bewohner des neuen Jerusalem seien [3]), die Heiden dagegen sich

1) Hengstenberg, Offb. Joh. I, 55. Döllinger, a. a. O. S. 302.

2) Damit ist auch erklärt, weshalb Johannes im Eingang nicht Apostel heißt, zumal wenn er „offenbar als Apostel gedacht ist" (vgl. Seufert, S. 58) — sein Werk war eben des spezifisch prophetische, wenn ihm auch der Apostelname wohl hätte beigelegt werden können. Uns will es dagegen unverständlich erscheinen, wie der Knecht Gottes Johannes, der offenbar als Apostel gedacht ist, doch deshalb nicht so genannt sei bez. solche Benennung sogar umgangen sei, weil er bereits an den Aposteln hinaufschaue. Die Umgehung des Namens und seiner Würde, die dem Knecht Gottes als bloßen Propheten nicht zukomme, wäre wenigstens nicht geglückt. Im übrigen ist es mir ebenso unverständlich, wie ein Prophet an der ganz „objektiven Größe" der „heiligen Apostel und Propheten" emporschauen soll — da er doch zu ihnen gehören würde.

3) Credner, Zur Geschichte d. neutest. Kanon I, 74.

außerhalb der Stadt befänden, ist mit Lücke völlig abzuweisen. Vielmehr bleibt es dabei, daß wir sonst größtmöglichste Annäherung an Eph. 2, 20, hier dagegen größtmöglichst scheinende Scheidung finden [1]).

Und doch, wie nahe die Lösung, wenn wir beachten, daß diese Zahl erst in der Apokalyptik der letzten Tage erscheint! Wonach sollte denn in solcher Schilderung das Bild ausgeführt werden, als nach der Analogie altisraelitischer Überlieferung? Jerusalem konnte nur die Zwölfzahl der Stämme Israels herbergen, konnte nur zwölf Thore haben, nur auf zwölf Gründen stehen.

Dazu waren es ja wieder zwölf Männer gewesen, die vornehmlich vom Herrn zum Bau der neuen Gottesstadt berufen worden waren. Damit hatte die Typologie, welche in das Neue Testament herübertrat, ihren geschichtlichen Grund — an den Zusammenbruch des Kreises der Zwölfe hat sie gewiß nimmer gedacht, auch nicht an die Ergänzung durch Matthias [2]), noch daran, daß auf diese Weise Paulus und Barnabas [3]) und viele andere ausgeschlossen würden. Diese alle wußten es ja, daß der Verfasser unmöglich die Zahl 11 oder 13 gebrauchen konnte [4]); sie wußte es, daß das Zusammentreffen der Vollzahl „zwölf" mit der historischen und doch auch selbst wieder symbolischen Zahl der Jünger, die der Herr gewählt hatte, und die dann den Apostelberuf zuerst und in hervorragender Weise ausgeübt hatten, ebenso sehr ohne Absicht, irgendwen zu beeinträchtigen, geschehen war, wie es als bedeutungsvoll erschien: denn sie alle verstanden Symbolik und lebten in ihr mehr, als wir uns zu denken vermögen.

So ist hier die scheinbare Beschränkung des weiten Apostolates auf die Zwölfe zum erstenmal um der Konzinnität eines prophetischen Bildes willen durchgeführt, während Johannes in der geschichtlichen Darstellung der Wirklichkeit durchaus treu bleibt.

---

1) Lücke, Die Apok., S. 738.

2) Hengstenberg, a. a. O. II, 2, 31.

3) Schwegler, a. a. O. S. 121. 157. Baur, Paul. Ev., S. 348. 368.

4) Ritschl, Altk. Kirche. 2. Aufl. S. 120. Lücke, Offb. Joh., S. 739. Lechler, a. a. O. S. 455.

Dies prophetiſche Bild aber trägt auch die Wahrheit inſofern in ſich, als es um ſeiner Benutzung in der Darſtellung der himmliſchen Vollendung willen eben über die partikulariſtiſche Verengung erhoben und ſelbſt geiſtig geworden iſt. Zugleich fällt damit auch der geringſte Schein, als ſollten durch die Erwähnung der Zwölfe andere Apoſtel beſeitigt werden. Klar iſt's ausgedrückt, daß das ganze Israel des Neuen Bundes auf dem Apoſtolat ruht und anderſeits, daß der Apoſtolat eben für das ganze Israel des Neuen Bundes beſtimmt iſt — wie denn gerade von dem, welcher das heilige Volk über den Partikularismus erhoben hatte, die Wahl der Zwölfe zu einer Zeit, als die zwölf Stämme ſchon nicht mehr als ſolche lebten, ausgegangen war. In der Vollendung iſt damit der Beginn aufs neue, nur geiſtig dargeſtellt und damit die wahre Vollkommenheit zum Ausdruck gebracht vgl. Seufert, S. 59. Ganz Israel ſoll durch die Zwölfe gewonnen werden, das war des Meiſters Abſicht geweſen, dadurch hatte er ſich als der wahre Meſſias dargeſtellt: die Zwölfzahl auf den Gründen der Hauptſtadt des geiſtigen Israel bürgt nun der Chriſtenheit dafür, daß das Ziel eben im umfaſſendſten Sinne erreicht worden iſt.

Wie viele Apoſtel aber durch die Zwölfe würden repräſentiert werden, das lag völlig außer der Berechnung, denn immer neue Apoſtel zogen aus. Aber gerade die unbeſtimmte Zahl der Sendboten forderte drum in dem Schlußbilde der Prophetie dieſe Zahl wie die Zuſammenfaſſung der „144000 aus Israel" und der großen Menge derer, die „von der Erde erkauft" ſind, das Bild Jeruſalems forderte. Kurz die rechte Auffaſſung dieſes letzten Bildes löſt den ſcheinbaren Widerſpruch oder wenigſtens das unverſtändlich ſcheinende Nebeneinander zweier in ſich nicht verbundener Anſchauungen. Ein Haften am Buchſtaben „zwölf" dagegen würde nur zur Verſchiebung des vorangehenden hiſtoriſchen Ausblickes auf einen weiteren Apoſtelkreis führen. Die ſcheinbare Beſchränkung auf die Zwölfzahl, die ihren Grund in der Auswahl des Herrn haben würde, iſt in Wahrheit nur eine Zuſammenfaſſung aller Apoſtel in dieſer Zahl, welche ſelbſt urſprünglich ein Hinweis auf eine Geſamtheit — ja gewiß im Ausblick des Herrn auf die

Gesamtheit des heiligen Volkes auf weiter Erde gewesen war.

Inwieweit außerdem in dieser Zeit die schon oben bei den Briefen des Johannes angezogene Erinnerung an das geschichtlich Wahre der Prophetie, kurz inwieweit das Interesse am geschichtlichen Lebensbilde des Herrn von hervorragendem Einfluß auf diese Zusammenfassung des weiten Kreises gewesen ist, läßt sich erst aus der Betrachtung der historischen Litteratur erkennen, deren Untersuchung sich nunmehr als dritter Teil anschließen soll.

Wenig Neues gesellt sich somit aus den Schriften des jerusalemischen Kreises zu den aus der paulinischen und ihr verwandten Litteratur gewonnenen Resultaten hinzu: es ist ein Streben nach größerer Festigkeit des Heiles, wie es von späterer Zeit ausgeht, verbunden mit symbolisierendem Hange der Zeit überhaupt, als Grund der besonderen, ob nun historischen oder symbolisierenden Hervorhebung des Apostolates der ältesten Apostel je in verschiedenem Sinne erkannt: doch nur um an der Schwelle der apostolischen und nachapostolischen Brieflitteratur durch solch neues Resultat der Untersuchung selbst auf den lediglich in der Geisteskraft liegenden Ursprung und die daraus hervorgegangene geschichtlich durchaus wahre weite Ausdehnung des Apostolates als des Berufes der Gemeindestiftung — welche Thatsachen auch im jerusalemischen Kreise bestanden und anerkannt wurden — aufmerksam zu machen.

C.

Die Prüfung der bisher gewonnenen Resultate an der historischen Litteratur.

§ 8. Gang und Ziel in diesem Teil der Untersuchung.

Wenn wir in der historischen Litteratur für die bisher gewonnenen Resultate eine Probe zu erlangen hoffen, so gilt es natürlich in erster Linie, alle Harmonistik durchaus zu verbannen und die Evangelien nach ihrer Eigentümlichkeit schlicht zu untersuchen. Wir halten dabei die Reihenfolge ein, welche uns durch die historischen Zeugnisse als die wahrscheinlichste feststeht, und untersuchen zuerst

das Markus-, sodann die wesentlich größeren Evangelien des Matthäus und Lukas, darauf die Apostelgeschichte und endlich das Evangelium des Johannes.

Nicht wollen wir damit den Anspruch erheben, als gedächten wir im Markus eine Parallele für die frühere paulinische, im Lukas für die spätere paulinische, im Matthäus für die spätere jerusalemische Periode, endlich im Johannes eine solche für die Einordnung letzterer wie ersterer in eine weitergreifende allgemeine Gedankenwelt auf der Schwelle des ersten und zweiten Jahrhunderts zu finden. Wir gedenken vielmehr unser Augenmerk auf die inneren Unterschiede zwischen dem Gepräge der einzelnen Schriften zu lenken, um ihnen dann den Platz in der Geschichte des Apostelnamens, wie sie sich aus der bisherigen Litteratur ergab, zu geben und so natürlich auch durch die Ordnung in der Reihenfolge, welche wir für diese Unterschiede finden werden, jene Ergebnisse in ihrer Wahrheit zu stützen.

Noch ein Wort über den Weg, den wir in der Untersuchung der Synoptiker einzuschlagen gedenken.

Es erfordert die erste Untersuchung jene Anzahl von Parallelen, welche wir in den drei Synoptikern finden. Diese müssen wir als den allerseits besonders geschätzten Stock von Erzählungen ansehen — gleichviel ob derselbe in einem Evangelium quellenmäßig vorliegen sollte, oder ob eine allen drei zugrunde liegende Quelle anzunehmen wäre. Nicht die Quelle suchen wir, uns liegt vielmehr nur daran, den Charakter dieser Quelle, sowie derselbe in den einzelnen Ausprägungen der Evangelien zutage tritt, zu erkennen. Da aber die geschichtlich treueste Quelle, wie selbst die Untersuchung der mit unserer Frage zusammenhängenden Einzelheiten ergiebt, im Markus zu finden ist, und wir unsere Frage eben aus Mangel an Andeutungen nicht einmal in eine etwaige Urschrift hinein verfolgen könnten, so wird die oben angegebene Reihenfolge zur Genüge der geordneten Darstellung dienen, zumal die Betrachtungen von Matthäus und Lukas insofern neben einander herlaufen kann, als beide selbständige Fortbildungen der christlichen Anschauung vertreten, die wohl innerlich inbezug auf ihre Aufeinanderfolge abzuwägen sind, aber doch äußerlich betrachtet,

nicht auf einander zu ſtehen ſcheinen; die wohl einen Entwickelungsfortſchritt bedeuten, aber doch keine bewußte Klimax in der Entwickelung darſtellen.

Die Anzahl dieſer in allen drei Evangelien vorkommenden Stücke werden wir gemäß ihres Inhalts die Erzählungsquelle nennen.

Darauf werden wir die nur im Matthäus und Lukas gemeinſam vorkommenden Stücke durchgehen, wiederum lediglich mit dem Zwecke, das in jedem derſelben Charakteriſtiſche darzulegen und daraus einen Schluß auf das Intereſſe zu machen, welches in dieſen Stücken ſich kundgiebt. Mit der Eingliederung auch dieſes Materials an den nach der bisherigen Unterſuchung gegebenen Platz halten wir unſere Aufgabe vollendet.

Den in dieſem Abſchnitt behandelten Stoff, welchen als mehr oder weniger vollſtändigen Inhalt einer ſelbſtändigen Quelle anzuſehen wir dahinſtehen laſſen, werden wir gleichfalls nach dem Inhalt die Redequelle nennen.

Endlich werden wir die jedem der Evangeliſten eigentümlichen Stücke zur Ergänzung der Unterſuchung heranziehen und ihnen die gebührende Stelle für unſere Frage zuweiſen.

Das Ziel der Unterſuchung wird zwar in dieſem Abſchnitt für den erſten Anſchein etwas erweitert ſcheinen, denn wir beabſichtigen überhaupt nach der Auffaſſung von der Zahl und dem Weſen der *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* zu fragen. Allein ganz abgeſehen davon, daß der Apoſtelname in den Evangelien kaum erwähnt wird, muß es an ſich berechtigt erſcheinen, danach zu forſchen, welches Bild ſich die alte Chriſtenheit von der Jüngerſchar des Herrn gemacht hat, da ja der Name eines *μαθητὴς τοῦ κυρίου* naturgemäß nur den Männern beigelegt ward, die im dauernden Verkehr mit dem Herrn ſich auf den Apoſtelberuf vorbereiteten, da er ſelbſt als Apoſtel Gottes unter ihnen ſtand und nur ein Ziel ihnen ſtecken konnte, nämlich die Ausbreitung des Heils, das ſie ſelber erfahren hatten. Damit aber wird auch dieſe Unterſuchung einen Rückſchluß auf die Auffaſſung vom Apoſtolat in dieſen Schriften nicht bloß erlauben, ſondern fordern.

§ 9. Die ſynoptiſchen Evangelien.

a) Die Erzählungsquelle.

Unter den hier zu vergleichenden Stellen dieſer Quelle übergehen wir zunächſt diejenigen, in welchen die Umgebung des Herrn einfach mit dem Namen *οἱ μαθηταί (αὐτοῦ)* bezeichnet iſt, da ſich in denſelben an ſich in keiner Weiſe ausmachen läßt, wie groß die ſo bezeichnete Zahl iſt.

Wir müſſen vielmehr unſer Augenmerk auf diejenigen Stellen lenken, in denen bei Vergleichung der drei Berichte Verſchiedenheiten vorliegen, von denen aus der Geiſt, aus dem heraus das Gleiche in verſchiedener Weiſe berichtet wird, erkannt werden kann. Da begegnen wir zunächſt einer Anzahl Stellen, in denen Markus die Jünger als die Begleiter des Herrn einfach in ſeine Thaten einſchließt: er redet z. B. alſo: *εἰσπορεύονται* 1, 21 oder *ἐξελθόντες ἦλθον* 1, 29 oder: *ὁ Ἰ. μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν* 3, 7 oder *διέλθωμεν* 4, 35 oder *παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ* 4, 36 oder *ἦσαν . . ἀναβαίνοντες* 10, 32.

Matthäus dagegen läßt faſt überall den Herrn als einzig handelnde Perſon hervortreten, ſo z. B. in Parallele zu Mark. 1, 21: *καταλιπὼν . . κατῴκησεν* 4, 13; in Parallele zu Mark. 1, 29; *ἐλθών* 8, 14; in Parallele zu Mark. 3, 7: *ὁ δὲ Ἰ. γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν*; in Parallele zu Mark. 4, 35: *ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν* 8, 18; in Parallele zu Mark. 10, 32: *ἀναβαίνων ὁ Ἰ.* 20, 17.

Lukas berichtet wohl im weſentlichen wie Matthäus, aber es iſt doch nicht zu verkennen, daß er das Gepräge des Markus nicht immer verwiſcht, ſo ſchreibt auch er in Parallele zu Mark. 4, 35: *διέλθωμεν* 8, 22 und in Parallele zu Mark. 4, 36: *ἀνήχθησαν* 8, 22.

Ferner kommen die Stellen hierſelbſt in Betracht, darin Markus ſpezieller von den Jüngern redet, ob nun von den Zwölfen 9, 35, oder von Petrus 11, 21, oder ob er mehrere Jünger mit Namen nennt, ſo Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas 13, 3, oder

ob er die Jünger unbeſtimmt bezeichnet: 13, 1 *εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*; 14, 4 *τινές*; 14, 13 *δύο τῶν μαθητῶν*.

In all dieſen Stellen (exkl. der Parallele zu 14, 13, wo er die Jünger überhaupt nicht erwähnt), ſchreibt Matthäus einfach *οἱ μαθηταί*, allem Anſchein nach das, was Markus ſpeziell bietet, verallgemeinernd. Lukas folgt auch, was die Gruppe dieſer Stellen angeht, dem Matthäus hier und da, ſo z. B. 9, 48; 21, 7, wo auch er die allgemeine Schar der Begleiter des Herrn zum Subjekt macht, während er 21, 5 und 22, 8 in der Art des Markus erzählt, ja in letzterer Stelle ſogar die von jenem unbeſtimmt gelaſſenen Jünger als Petrus und Johannes namhaft macht.

Verzichtet ſomit Matthäus auf das in der Erzählungsquelle nach Markus gegebene, hiſtoriſch detaillierte Kolorit im Lebensbild des Meiſters, ſo verſtehen wir es auch, wenn die Stellen, darin Markus ein entſchiedenes Zeugnis von einer größeren Zahl der Jünger Jeſu ablegt, bei Matthäus ausgelaſſen ſind, — ohne daß wir um ſolcher Thatſache willen nach einer Tendenz zu ſuchen hätten. Wir beziehen uns auf die Stellen: Mark. 2, 15. 16; 4, 36; 9, 38—40; 12, 34; 14, 51. 52; auch auf die Stellen, wo abermals an Stelle genauerer, bei Markus dargelegter Bezeichnungen bei Matthäus der allgemeinere Ausdruck *οἱ μαθηταί* eintritt, ſo auf Mark. 3, 34, vgl. Matth. 12, 49. Mark. 4, 10, vgl. Matth. 13, 10. Mark. 9, 41, vgl. Matth. 10, 42. Mark. 14, 29. 30. vgl. Matth. 26, 31—35; Mark. 14, 47. vgl. Matth. 26, 51. Denn daß dieſer Schluß ohne Anwendung von Tendenz richtig iſt, geht am deutlichſten daraus hervor, daß gerade die Mehrzahl dieſer Stellen auch bei Lukas fehlt, bezw. verallgemeinert wird (vgl. 8, 9; 22, 50), wozu, wie das Folgende darthun wird, doch nicht die geringſte dogmatiſche Veranlaſſung vorlag.

Im Anſchluß an das Geſagte verſtehen wir nun auch die verſchieden häufige Erwähnung der Zwölfzahl, ſowie beſonders die Einführung dieſer Zwölf im Leben Jeſu. Denn während Markus (vgl. 3, 13—19; 6, 7) zuerſt von der Auswahl dieſer kleineren Schar aus dem großen Kreiſe durch den Herrn behufs näheren Verkehrs mit ihm berichtet und dieſem Akte den der Ausſendung erſt ſpäter folgen läßt, während auch Lukas (vgl. 6, 13. 14),

wenn er sie auch zusammendrängt, von einer Scheidung dieser beiden Akte noch weiß, erwähnt Matthäus beide Akte gar nicht, scheint vielmehr die Zwölfe von Anfang an als einzige Begleiter Jesu vorauszusetzen.

Damit fällt natürlich jede besondere Hervorhebung dieses engeren Kreises in der Darstellung der Erzählungsquelle bei Matthäus hinweg; fast überall, wo die Zwölfe bei Markus hervortreten, z. B. 4, 34; 6, 30; 9, 35 erscheint bei Matth. entweder abermals der allgemeinere Name des Jüngerkreises, oder es fehlt die betreffende Parallele, während auch hier Lukas, wenn auch in seiner weiter unten zur Darstellung gelangenden Art, der Auffassung des Markus näher steht; vgl. 9, 10.

Ja selbst der Kreis der drei: Petrus, Jakobus und Johannes (vgl. Mark. 9, 2; 14, 13) wird bei Matthäus seltener als bei Markus und Lukas erwähnt; es fehlen die Parallelen zu Mark. 5, 37 resp. Luk. 8, 51 und zu Mark. 13, 3 (letztere auch bei Luk.).

Aus dem allen folgt mit Sicherheit, daß so gewiß für Markus insonderheit, aber auch für Lukas die Zwölfe, und fügen wir hinzu, die hervorragendsten unter den Zwölfen, die erste Autoritätsstellung einnehmen, dennoch in der von beiden wiedergegebenen Relation der Erzählungsquelle die Thatsache, daß ein weiterer Kreis von Jüngern den Herrn treu begleitet und speziell den Jüngernamen getragen hat, nicht verwischt wird; während anderseits aus der Verallgemeinerung der historischen Bilder in der Relation des Matthäus ersichtlich wird, daß der Kreis der Zwölfe zum einzigen und ursprünglichen Kreis der Begleiter des Herrn nur deshalb geworden ist, weil sich das Interesse des Referenten von dem Geschichtlichen und seiner detaillierten Darlegung abgewandt hat.

Damit aber gewinnt es den Anschein, als ob wir sowohl in der Relation der Erzählungsquelle nach Markus, als auch nach Lukas noch Spuren für den weiteren, auf Geisteskraft allein beruhenden Apostolat hätten, während in der Relation derselben Quelle nach Matthäus die Zwölfzahl der Apostel in irgendwelchem, später noch näher zu bestimmenden Sinne ausschließlich feststeht.

Nur daß wir doch auch für die Auffassung des Apostolates nach jenen beiden ersten Relationen in die spätere Zeit des Pauli-

nismus verwieſen werden, in welchem bei allem Bewußtſein vom weiteren Gebrauch des Apoſtelnamens doch beſonders auf die Geiſtesmänner der erſten Zeit hingeblickt ward. Dies wird vollends klar werden, wenn wir eben in dieſen beiden Relationen der Erzählungsquelle den Gebrauch des Apoſtelnamens unterſuchen.

Sehen wir zuerſt auf Lukas' Bericht, ſo iſt er gerade, der dem Jüngerkreiſe eine noch weitere Ausdehnung als Markus giebt (vgl. Luk. 23, 49; 24, 10. 12), es geweſen, der in der Hervorhebung der Zwölfe über das rein Geſchichtliche hinauszugehen ſcheint. Denn nur er bezeichnet dieſelben an entſcheidenden Stellen als Apoſtel, überträgt alſo auf ſie den höchſten Würdenamen ſeiner Zeit, ja er gebraucht denſelben nicht nur in ſeiner Darſtellung des letzten Abends 22, 14, und der Erſcheinungen des Auferſtandenen 24, 12, ſondern behauptet ſogar, der Herr habe die Jünger auch Apoſtel genannt 6, 13. 14 [1]). Denn mag auch durch *καί* der Bedeutung des hohen Namens etwas abgezogen ſein, mag ſomit auch allein der Schluß erlaubt ſein, daß der Herr bisweilen *auch* dieſen Namen gebraucht habe, ſo iſt doch immerhin der Urſprung des Namens in ſeiner vollen Bedeutung auf dieſe frühe Zeit übertragen, oder bei der Annahme, daß dieſe Reminiscenz hiſtoriſch genau ſein ſollte, eben durch ihre Tradierung den Zwölfen als *Apoſteln* eine beſonders hohe Stellung eingeräumt, da ihr Auftrag ihnen vom Herrn ſchon frühe *im Namen ſelbſt* zuteil geworden wäre. Denn daß in dem Namen nur jener *weitere* Inhalt gelegen hätte, iſt an ſich für des Lukas Anſchauung anzunehmen unwahrſcheinlich, da *καί* ebenſo ſehr verallgemeinert, wie gerade umgekehrt auch wieder hervorhebt, und auch wenn die Herleitung dieſer Notiz aus Mark. 6, 30 feſtſtände, die Bedeutung des Namens in des Lukas Bericht nach deſſen Sprachgebrauch beſtimmt werden müßte. Aber

1) Da dieſes die einzige Stelle iſt, in welcher dem Herrn der Apoſtelname in ſeiner vollen Bedeutung in den Mund gelegt iſt, ihr aber um des ſonſt erwieſenen Gepräges des Lukas auch gerade inbezug auf unſere Frage nicht unbedingte Glaubwürdigkeit beigelegt, wenigſtens die Bedeutung der Bezeichnung *ἀπόστολος* nicht mit unbedingter Sicherheit eruiert werden kann, ſo haben wir es unterlaſſen, der Frage, ob der Name aus dem Munde des Herrn ſtamme, einen beſonderen Abſchnitt zu widmen.

auch 24, 10—12 liegt es am nächſten, unter Berückſichtigung anderer Stellen in *πρὸς τοὺς ἀποστόλους* nur eine Wiederaufnahme von *τοῖς ἕνδεκα* zu finden.

Was nun Markus angeht, ſo gebraucht er den Apoſtelnamen nur einmal 6, 30, und zwar offenbar in rein partizipialem Sinne = Abgeſandte, da er auf die kurz zuvor erzählte Ausſendung zurücklenkt. Giebt er uns damit auch kein Recht, in die allerfrüheſte Zeit zurückzulenken, ſo beweiſt dieſe Stelle doch auch gerade aus der hiſtoriſchen Litteratur heraus, daß der wahre Sinn des Namens *ἀπόστολος* weder verwiſcht noch ausgeſtorben iſt, und liefert damit gerade für die ſpätere Zeit eine bemerkenswerte Parallele.

Daß im Gegenſatz dazu die Zwölfe in der Relation des Matthäus (10, 2) auch ſogleich als ſtändige Apoſtel eingeführt werden, kann uns nicht wundern, beſtätigt nur gleichfalls den obigen, aus der bloßen Darſtellung der Jüngerſchar Jeſu gezogenen Schluß.

Es ergiebt ſich aus dieſer Vergleichung der einzelnen Berichte der Erzählungsquelle, daß der geſchichtlich reichhaltigſte noch keinen Grund kennt, bei aller geſchichtlichen Würdigung der Stellung der Zwölfe die Zahl der Jünger Jeſu auf dieſen Kreis zu beſchränken, geſchweige denn in der Darſtellung dieſer Zeit den Apoſtelnamen zu gebrauchen. Lukas, der ſchon weniger Intereſſe an einzelnen Zügen hat, beſchränkt bisweilen, unwillkürlich verallgemeinernd, um anderſeits dem erweiterten Kreiſe gerade in der für die Begründung der Kirche wichtigen Zeit ein um ſo größeres Recht einzuräumen — überträgt aber dabei die Apoſtelwürde auf jene Zeit und auf die Zwölfe allein. Wir finden ſomit in dieſem Referenten den Mann einer ſpäteren Zeit, welcher in der geſchichtlichen Erinnerung an einen weiteren Kreis von Auferſtehungszeugen ſteht, aber ſchon genötigt iſt, den Apoſtolat der vertrauteſten Jünger des Herrn mehr hervorzuheben, als ein Markus es bedurfte. Matthäus dagegen, welcher die Zwölfe als Apoſtel nur 10, 2 im Apoſtelverzeichnis erwähnt, beanſprucht immerhin für dieſelben als Träger der Worte des Herrn und Augenzeugen ſeiner Thaten eine einzigartige, ihm aber ſchon ganz ſelbſtverſtändlich gewordene Stellung. Wir befinden uns

aber im Matthäus, wie aus deſſen Weisſagungsbeweiſe deutlich hervorgeht, in einer Zeit und einem Kreiſe, da die Darſtellung des Lebens des Herrn zur bloßen Überlieferung ſeiner Wunder und Reden als eines für die Apologetik wichtigen Stoffes geworden war. Das giebt uns zugleich die Bedeutung an, welche wir der einſeitigen Hervorhebung der Zwölfzahl zuzuweiſen haben. Es iſt im weſentlichen die, welche wir derſelben auch in der Apokalypſe des Johannes zuweiſen mußten, — nur iſt der Zwölfapoſtolat hier nicht ins Vollendungsbild der Kirche, ſondern in das Bild von ihrer naturgemäß mit Jeſu Auftreten ſelbſt beginnenden Gründung eingeflochten, da eben in ihr die vollkommene Erfüllung der Weisſagung geſchaut wurde. Das allein ſtimmt auch mit dem ſonſt keineswegs einſeitig ſchroff judaiſtiſchen Charakter des Matthäus, wie es zu dem univerſalen Charakter der Apokalypſe allein ſtimmte.

b) Die Redequelle.

Wir übergehen auch hier die Stellen, wo bei Matthäus ſowohl als bei Lukas der allgemeine Name *οἱ μαθηταί* gebraucht iſt.

Dagegen können wir nicht umhin, darauf hinzuweiſen, daß die Jünger in den Gleichniſſen dieſer Quelle öfter mit dem Namen *δοῦλοι* (vgl. Matth. 10, 10. 24; 22, 8. 13; 24, 45 f. 49. Luk. 10, 7; 12, 41. 42. 45; 14, 21), auch mit dem altteſtamentlichen *προφῆται* (vgl. Matth. 10, 41; 23, 34) bezeichnet werden.

Wenn ſchon ſolche Bezeichnung Anlaß böte, auf einen weiteren Jüngerkreis zu ſchließen, ſo deuten auf ſolchen ausdrücklich Matth. 8, 21; 9, 37; 11, 27 [1]), beſonders aber Luk. 10, 1 hin, an welch letzterer Stelle der Ausſendung von ſiebzig Jüngern gedacht wird [2]). Auch hängt damit eine weit ſtärkere Betonung gerade des

1) Vgl. Seufert, a. a. O. S. 72.

2) Gerade bei Lukas muß es allerdings auffallen, daß die Siebzig nicht den Apoſtelnamen tragen, da er denſelben mit gewiſſem Nachdruck gebraucht — und dürfte durch die einfache Nebeneinanderſtellung der 70 Jünger neben die 12 Apoſtel dem Partikulariſtiſchen der Zwölfe doch nicht das volle Gegengewicht gegeben ſein, was Seufert nach Schwegler annimmt S. 70. 71. Es bleibt vielmehr weiter nichts übrig, als jene Notizen vom weiteren Jünger-

engeren Kreiſes der Zwölfe reſp. Elfe zuſammen, z. B. Matth. 11, 1; 25, 14; Luk. 10, 23; 19, 13. Sie zu Lebzeiten des Herrn und die *ἀπεσταλ μένοι* (Matth. 23, 37) bis an der Welt Ende bilden die Schar, auf welcher nach beiden Relationen dieſer Quelle die Kirche ſteht. Daß aber letztere Luk. 11, 49 und zwar gleichfalls mit Hinblick auf den weiteren Zeitraum, in welchem das Blut der Propheten von Jeruſalem gefordert werden wird, ausdrücklich *ἀπόστολοι* heißen, kann nach dem oben über Lukas' Auffaſſung vom Apoſtolat Bemerkten nicht mehr befremden, iſt aber immerhin, weil ein neues Argument, äußerſt bemerkenswert. Drum ein kurzes Wort über Lukas' Darſtellung des auch Matth. 23, 34 überlieferten Herrenwortes. Nach Matthäus hat der Herr für ſeine Boten die Namen: Propheten, Weiſe und Schriftgelehrte gebraucht. Lukas ſtempelt das Wort zu einem Weisſagungsworte aus dem Munde der göttlichen Weisheit um und läßt es Alten wie Neuen Bund umfaſſen. Zu Vertretern des Alten Bundes wählt er die Propheten, offenbar abſichtlich die weiteren Vertreter nebenſächlich beiſeite laſſend, — zu Vertretern des Neuen Bundes die Apoſtel. Klar iſt damit, daß dieſelben in ſeinen Augen eine entſprechende Stellung wie jene einnehmen. Damit iſt allerdings weder die Zwölfzahl, noch der weitere Kreis direkt indiziert; aber immerhin liegt der Gedanke nahe, daß ſämtliche Abgeſandte des Herrn damit gemeint ſind, die im Laufe der Zeiten zeugen und leiden werden, wie die Propheten gezeugt und gelitten haben. Die Parallele dazu bot uns bereits die Erzählungsquelle in der Relation des Markus (vgl. Mark. 6, 30).

Gegenüber dem, was wir aus der Betrachtung der Erzählungsquelle in der Relation des Matthäus als Reſultat erheben mußten, müſſen wir zugeben, daß ſich in dieſer Quelle mehr Züge finden, die mit den für die Relationen der Erzählungsquelle bei Markus und Lukas erhobenen Reſultaten ſelbſt bei Matthäus zuſammentreffen.

Den Gründen dieſer Erſcheinung, welche auch auf die Ent-

---

kreiſe als hiſtoriſche Reminiscenzen zu betrachten, welchen wenigſtens mit Bezug auf das Apoſtelrecht keine Tendenz unterzuſchieben iſt.

ſtehung der Evangelien ein Licht werfen möchte, nachzugehen, können wir hier nicht für unſere Aufgabe halten: genug, daß wir in dieſer Quelle eine Parallele für die urſprüngliche Bedeutung des Apoſtolates im weiten und geiſtigen Sinne gefunden haben, — wie wir ſie freilich auch am eheſten in relativ treu überlieferten Reden des Herrn zu finden hoffen durften.

c) Die Einzelquellen des Matthäus und Lukas.

Die wenigen bei Matthäus oder Lukas allein erzählten Thaten und Worte des Herrn bieten leider kein beſonderes Gepräge dar, geben alſo auch für unſere Frage keinen beſonderen Ertrag. Nur der Vollſtändigkeit willen ſei erwähnt, daß im Matthäus wie Lukas das Gefolge des Herrn einfach den Namen: „Jünger“ führt: Matth. 13, 36; 19, 10; 27, 64; 28, 13. Luk. 16, 1; 19, 39, und daß auch hier allgemeinere Namen eintreten: Matth. 13, 52 *γραμματεύς*, 23, 12 *διάκονος*. Luk. 1, 2 *ὑπηρέτης*, 5, 10 *ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν*, 15, 37. 47 *δοῦλος*.

Das geſchichtliche Intereſſe tritt auch hier lediglich bei Lukas zutage; z. B. 9, 54; 18, 34; 22, 31. Er allein weiſt in den ſeparaten Stücken auf einen weiteren Jüngerkreis hin 7, 11; *συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοὶ καὶ ὄχλος πολύς*. Er endlich allein erwähnt auch hier den Apoſtelnamen 24, 10 und ſcheidet im Proömium deutlich zwiſchen dem Beruf der Diener des Wortes und der hervorragenden geſchichtlichen Stellung der Augenzeugen.

Beſtätigt wird ſomit durch dieſe geringfügige Unterſuchung, was an Reſultaten ſich aus der Betrachtung der Erzählungsquelle ergeben hatte.

Demnach ſtellen die Erzählungsquelle bei Markus nebſt der Redequelle bei Matthäus und Lukas, ferner erſtere Quelle bei Lukas, endlich die Erzählungsquelle bei Matthäus nebſt ihren Ergänzungen die Entwickelung des Jünger- und damit auch des Apoſtelkreiſes bis zu ſeiner Verengung und doch zugleich typiſchen Vollendung dar, welche der den Briefen bisher entnommenen durchaus parallel iſt. In überraſchender Weiſe werden ſo durch unwillkürliche Darlegung die obigen Reſultate beſtätigt.

Achten wir endlich noch in Kürze auf die Motive, welche in dieſen Quellen zu der einer jeden von ihnen eigentümlichen Darſtellung geführt haben, ſo werden wir auch hier auf eine Übereinſtimmung mit den in der Brieflitteratur Gefundenen geführt.

Wir beginnen mit der Betrachtung des weiteren Kreiſes der Apoſtel. Die ihn angehenden Notizen tragen durchaus hiſtoriſches Gepräge an ſich; gleicherweiſe die Stellen, welche uns in den Briefen den weiteren Apoſtolat konſtatieren ließen. Es entſpricht jene Erſcheinung des Auferſtandenen vor mehr als 12 Jüngern offenbar ähnlichen Thatſachen, wie Paulus ſie von 500 Brüdern berichtet, und in jener Entſendung der 70 Jünger giebt uns Lukas deutlich genug die Andeutung, daß der Herr ſelbſt aus jenem weiteren Jüngerkreiſe einen weiten Apoſtolat hervorgehen laſſen wollte.

Der Kreis der Zwölfe iſt daneben — und zwar in der Erzählungsquelle nach Lukas und auch ſchon nach Markus, ſowie in der Redequelle auch nach Matthäus eben um der Erwähnung des weiteren Jüngerkreiſes willen in beſonderer Weiſe — bei allen drei Evangeliſten in Betracht gezogen, wenn wichtige Ereigniſſe auf ihr Zeugnis begründet werden ſollen — auch Paulus befragt Kephas. Hinter dieſer Bedeutung der Zwölfe tritt für Markus und Matthäus ſelbſt der Apoſtelname zurück, denn er wird von beiden, wenn auch in verſchiedener Bedeutung, nur nebenbei genannt.

Mit voller Abſicht gebraucht ihn Lukas für dieſe Männer, wo es ſich um eine beſonders hervorragende Thätigkeit derſelben handelt: ſo in jener erſten Ausſendung, ferner im Hinweis auf den gefahrvollen Beruf dem Haß der Welt gegenüber 11, 49, wieder in 17, 5, wo die Apoſtel zur Überwindung der Anſtöße (σκάνδαλα) um Glauben bitten, weiter in der Berufsweiſe durch das heilige Abendmahl 22, 14. 29. 30, endlich in der auf der Auferſtehung des Herrn allein baſierten Ausſendung in alle Welt [1]). Wer ſolche Merkmale aufzuweiſen hat, dem mag die Gemeinde vertrauen, er wird ihre beſondere Stütze ſein [2]): und die letzten Schriftſtücke aus

1) Auch Seufert erkennt die Prägnanz an, mit der Lukas den Apoſtelnamen gebraucht habe, S. 70. 72.

2) Auf das Autoritätsbedürfnis der Zeit weiſt auch Seufert, S. 76,

dem pauliniſchen Kreiſe wieſen gleichfalls mit beſonderem Nachdruck auf die Herrlichkeit und innere Kraft des Apoſtelberufs hin. So blickt auch hier eine gewiſſe Gefährdung der Gemeinden als Motiv der beſonderen Hervorhebung der Apoſtel hindurch.

Wenn aber ſowohl für Markus als auch für Lukas die Zwölfe, endlich auch für die Redequelle bei Matthäus nur als der vertrauteſte Kreis von Jüngern ſolche hohe Stellung beſitzen, ja nach Lukas ſogar der Apoſtelname erſt dadurch vollen Klang erhält, daß er aus des Herrn Munde ſtammt, ſo dient dieſe Thatſache bei Matthäus dem Nachweis, daß nichts anderes als altteſtamentliche Weisſagung in den neuteſtamentlichen Thatſachen erfüllt worden ſei — und das weiſt auf jene über die aus den Briefen gewonnenen Reſultate fortgeſchrittene, den erſten Ausdruck in der Apokalypſe findende Entwickelung hin, hier freilich ſchon mit apologetiſierender Färbung. Ehe freilich der Weisſagungsbeweis ſich ausgeſprochenermaßen auf die Zwölfzahl der Apoſtel bezog, ſollte noch gar geraume Zeit vergehen — aber auch mit dem erſten Anfange dieſer dogmatiſierenden Richtung ſtehen wir ſchon an der Grenze, wo die lebendige Auffaſſung hiſtoriſcher Thatſachen Gefahr läuft, verloren zu gehen und der dogmatiſchen Forderung Platz zu machen, und damit an der Grenze religiös-friſchen Geiſteslebens, da wo die Tradition ihre Herrſchaft zu erlangen ſucht.

§ 10. Die Apoſtelgeſchichte St. Lucä.

Weiter zurück als in den Evangelien liegt die erſte Parallele, welche die Apoſtelgeſchichte uns zu dem aus den Paulinen gewonneuen Bilde bietet: denn ſie giebt uns Apg. 15, 23—29 in authentiſcher Geſtalt den Brief der jeruſalemiſchen Gemeinde an die antiocheniſche wieder: alſo ein Dokument aus dem Apoſtelkonvent ſelbſt in die Hand. Der hier mitgeteilte Beſchluß wird nun ausdrücklich auf den heiligen Geiſt zurückgeführt 15, 28. Alſo ſind die antiocheniſchen Chriſten nur inſofern verwirrt geweſen, als

mit Recht hin, ſeinen Hinweis auf das Friedensbedürfnis können wir natürlich nicht gelten laſſen, da wir der Behauptung, es habe Streit zwiſchen Paulus und den Judaiſten um den Apoſtolat geherrſcht, nicht zuſtimmen konnten.

ein falscher Geist bezweifelte, daß sie im vollen Christenglauben stünden. Von persönlichen Angriffen auf die Urheber dieses Glaubens oder diejenigen, welche ihn weiterhin in falsche Bahnen gelenkt hatten, Barnabas und Paulus, ist keine Andeutung zu finden, ja diese sind durch die schlichte Nennung ihrer Namen und die volle Anerkennung ihres Evangeliums völlig ausgeschlossen. Ist aber somit der Geist der Gemeinde natürlich in seinen hervorragendsten Repräsentanten die Macht, welche entscheidet, so begreifen wir, daß als Absender des Briefes einmal die älteren Brüder [1]), welchen das Alter und seine Erfahrung Autorität verlieh, und in erster Linie die Apostel als diejenigen genannt sind, welche als Missionsboten die Missionsgrundsätze ebenso sicher zu handhaben wissen mußten, wie jene älteren Brüder durch ihr Wirken in den Gemeinden um ihrer Erfahrung willen auch Einfluß auf die Bildung guter Grundsätze zur gedeihlichen Gründung der Gemeinden erhalten mußten. Der Kreis der Männer, die in Jerusalem das Ansehn besaßen, ist somit über den Kreis der Zwölfe erweitert, vielleicht auch der Apostelkreis. Denn die Bezeichnung *οἱ ἀπόστολοι* (15, 23) möchte wohl nicht in Lukas' Sinne an dieser Stelle eine Beziehung auf den weiteren Apostolat haben; dazu vergleiche, wie er „die älteren Brüder" einfach im Sinne seiner Zeit als „Älteste" (15, 22) verstanden hat. Aber im Sinne der frühen Zeit, von welcher eben auch die Bezeichnung „die älteren Brüder" Zeugnis ablegt, ist der allgemeine Name *οἱ ἀπόστολοι* insoweit bezeichnend, als jedwede Zahlbestimmung fehlt, denn damit ist wenn auch nicht der weitere Apostelkreis direkt indiziert, aber doch die Zwölfzahl nicht als von grundlegender Bedeutung erwiesen.

Ja die jerusalemische Gemeinde fordert nicht einmal für sich allein die Autoritätsstellung unter den christlichen Gemeinden, denn sie sendet der antiocheniſchen Gemeinde Barnabas und Paulus mit dem Ehrenprädikat „die Geliebten" zurück und gesellt denselben nur Männer bei, um ihrer Aussagen Wahrheit vor gehässigen Gegnern zu bestätigen, Männer, die nicht einmal Apostel sind.

1) Neander, a. a. O. S. 223, Anm. 2. opp. Lechler, a. a. O. S. 577. Anm. 3.

Daß aber auch der Apoſtelkreis damals thatſächlich erweitert war, und nicht bloß der Kreis angeſehener Männer unbeſchränkt war, davon giebt uns der erſte Teil der Apoſtelgeſchichte genügend Auskunft. Wir unterſcheiden in dieſem Teile in der judäiſchen Tradition eine Quelle, welche den Geſchichtsfaden feſthält und etwa 1, 6—14; 2, 1—42; 3—4, 33; 5, 12 (17)—42; 6, 7—7, 60; 8, 1^{b}. 4—25; 9, 1—31; 11, 19—26; [11, 27—30; 12, 24. 25]; [8, 1^{a}. 2. 3] umfaßt, und eine andere, welche mehr das Gemeindeleben ſchildert und 1, 15—26; 2, 43—47; 4, 34—5, 11. (16); 6, 1—6 umfaßt. Hinzutritt die cäſareenſiſche Tradition in 8, 26—40; 9, 32—11, 18; 12, 1—23 und endlich die antiocheniſche in [11, 27—30; 12, 24. 25]; 13, 5 ff. exkl. 15, 23—29.

Ganz wie in den Evangelien wird in all dieſen Quellen der Kreis der Zwölfe als der ſpezifiſch hervorragende Kreis von Männern in jener allererſten Zeit bezeichnet. Aber ſchon in der Muttergemeinde treten alsbald andere Männer ihnen zur Seite, voll des Geiſtes und der Weisheit (6, 3) die Almoſenpfleger. Ja mit dem Pfingſtgeiſte, dem Geiſt der Rede und der Wunder ſind nicht bloß die 120, ſondern alle Chriſten (2, 27; 4, 29—33) [1]) erfüllt. Um ſo weniger möchte es möglich ſein, in Hinſicht auf die Kraft der Heilspredigt einen Unterſchied zwiſchen einem Stephanus, dem „Vorgänger des großen Paulus“ [2]) und den Zwölfen zu finden. Er wetteifert ja mit dieſen im beredten Verteidigen chriſtlicher Hoffnung, wie im glücklichen Ausführen von Wunderthaten chriſtlicher Liebe, ſodaß in ihm, wie Ewald mit Recht ſagt, wie in einem Apoſtel eine Fülle göttlicher Gnade und Kraft zu walten ſcheint [3]). Aber ſelbſt zwiſchen dem εὐαγγελίζεσθαι eines Philippus (8, 4. 12) und der cypriſchen und cyreniſchen Chriſten (11, 20) einerſeits und der Zwölfe anderſeits iſt keine Scheidung gemacht, obwohl erſterer ſein Werk noch nicht vollendet hatte; denn hier haben wohl die-

1) Neander, a. a. O. S. 12, Anm. 5. Seufert, a. a. O. S. 85.

2) Neander, a. a. O. S. 85. Döllinger, a. a. O. S. 47. Seufert, a. a. O. S. 87.

3) Ewald, a. a. O. VI, 188.

jenigen unrecht, welche das Manko in Philippus verlegen [1]), recht dagegen Neander, welcher dasſelbe in den Gemeinden verlegt, jenem dagegen ſein volles Anſehen beimißt [2]); wäre doch ſonſt der Kämmerer aus Äthiopien ein unvollkommener Chriſt geblieben. Barnabas endlich voll heiligen Geiſtes und Glaubens vertritt ſogar die Apoſtel ſelbſt, muß alſo von jenen als geiſtig ebenbürtig anerkannt ſein.

Aus all dem geht zur Genüge hervor, daß der heilige Geiſt ſich immer mehr Organe für ſeinen Zweck ſchuf, anfangs paläſtinenſiſch-, ſpäter helleniſtiſch gebildete [3]). Alle paläſtinenſiſchen Quellen ſtimmen darin überein, denn in der cäſareenſiſchen tritt neben Petrus Jakobus, der Bruder des Herrn (12, 17); ja ſelbſt Petrus iſt nicht ein Mann, deſſen Autorität man ſich unbedingt unterwirft, ſondern er muß ſich zu ſeiner Heidenmiſſion erſt durch den ihm gewordenen Auftrag des Herrn berechtigt erweiſen [4]) (11, 1).

Wenn nun in jenen Quellen trotzdem die Zwölfe (2, 37. 42; 4, 33; 5, 29; 8, 1[b]; 9, 27 und 1, 26; 2, 43; 5, 2. 6) allein als Apoſtel bezeichnet werden, ſo wird dies einmal gewiß der urſprünglichen Auffaſſung inſofern entſprochen haben, als in jener früheſten Zeit das Anſehen der Zwölfe auch als mächtiger Apoſtel in der verhältnismäßig kleinen Chriſtengemeinde das aller anderen überſtrahlte — und zuzweit wird Lukas eben deshalb nichts geändert haben, weil in der Not ſeiner Zeit, die wir oben berührt haben, ihm vor allem daran lag, auf jene Heldengeſtalten hinzuweiſen.

Für die jeruſalemiſche Gemeinde ſind ihm dies die Zwölfe; aber auch die Heidenkirche hatte ihre Führer und zwar ſolche, über welche man nicht hinweg auf die Zwölfe zu rekurrieren brauchte. So ſtellt er denn neben die Zwölfe die Säulen der erſten heidniſchen Gemeinden und damit der erſten heidenchriſtlichen Gemeinde überhaupt, ja nennt dieſelben ſogar Apoſtel. Nur

1) Ewald, a. a. O. VI, 231. Lechler, a. a. O. S. 88. Baumgarten, a. a. O. I, 170. Rothe, Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſ., S. 303.

2) Neander, a. a. O. S. 105.

3) Neander, a. a. O. 78.

4) Döllinger, a. a. O. S. 51.

aus dieſem Grunde hat er die der ſelbſtändigen antiocheniſchen Gemeinde entſtammende Quelle unverſehrt aufgenommen, wenn er es auch nicht hindern konnte, daß im Laufe der Darſtellung ſeine eigene Auffaſſung der ihm naheſtehenden Geſtalten dem Gemälde eine etwas von der urſprünglichen abweichende Färbung gab. Dieſe Quelle ſchildert, wie Paulus zur höchſten Stellung im Gebiete des Heidenevangeliums heraufſteigt: Barnabas und Saulus iſt die urſprüngliche Nebenordnung dieſer beiden Männer geweſen (13, 2. 4. 7), ja Saulus ſteht unter den Leitern dieſer Gemeinde auf dem unterſten Platze (13, 1). Dann wirken ſie kräftig im Heidenlande, thun Wunder (13, 41. 42; 14, 3; 14, 9. 10, erfüllen mit heiligem Geiſt und Freude (13, 52) — kurz ſie ſind Apoſtel (14, 4. 14). „Was Jeruſalem bisher für die Ausbreitung des Chriſtentums unter den Juden geweſen war, dasſelbe wird jetzt Antiochia für die Ausbreitung desſelben unter den Heiden“ [1]). Was die Zwölfe für Jeruſalem geweſen waren und blieben, das wurden Paulus und Barnabas, um des Lukas Umſtellung 13, (13. 41. 46. 50; 14, 20; 15, 35) zu gebrauchen, für die heidenchriſtliche Kirche, nicht bloß Apoſtel, wie die große Zahl derer, unter denen auch ſie einſt als Barnabas und Saulus gewirkt hatten, ſondern immer mehr über jene hervorragend und über Barnabas immer mehr hervorragend Paulus, einſt der Apoſtelgenoſſe, dann ein Apoſtel, endlich der Apoſtel [2]).

---

1) Neander, a. a. O. S. 180. Ewald, a. a. O. VI, 213 ff. 414.

2) So iſt an ſich Union in der Apoſtelgeſchichte, ſie braucht nicht in der eigentümlichen Weiſe geſucht zu werden, wie ſie Seufert nachzuweiſen ſucht. Wie das Gebetswort (1, 24) den judaiſtiſchen Standpunkt des auch unſerſeits nachher zu beſprechenden Abſchnittes dem pauliniſchen näher zu bringen die Macht haben ſoll, möchte für den, der nicht der Schreiber dieſer Geſchichte ſelbſt war, ebenſo unverſtändlich ſein, wie daß der in der Erzählung von Simon Magus tradierte Überreſt einer judaiſtiſchen Oppoſition gegen Paulus' Apoſtolat, welcher wirklich nicht ſchärfer dargelegt werden konnte als geſchehen, und welcher nun und nimmer nicht durch die rätſelhafte Verlegung der Geſchichte vor die Bekehrung des Paulus überhaupt, S. 88, gemildert ſein kann, dadurch verwiſcht ſein ſollte, daß kein Apoſtel, ſondern nur ein Jünger ihm die Hände auflegt und ſegnet. S. 89. Doch ſieht man freilich, wie wenig der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte von der Durchführung dieſes

Immer wieder haben wir an jenen Zweck des Lukas erinnert — gewiß mit beſonderem Recht bei der Erwähnung eines Stephanus, Philippus und anderer, denn hätte Lukas rein geſchichtlich erzählt, ſo hätte er ſicher dieſe Männer unter die Apoſtel gerechnet. Unbedingt ſicher aber wird, daß ſolcher Zweck ihn auch in der ſonſt ſo treuen Wiedergabe der Quellen leitete, erſt durch eine Betrachtung der Ergänzungswahl für den Apoſtolat. Offenbar iſt (1, 17. 25) die Erwähnung eines Apoſtelamtes verfrüht, da ein Amt nicht ſein kann, wo keine Gemeinde iſt. Zudem kann es ſich damals, wo ja die Gabe des heiligen Geiſtes, mithin auch der Apoſtelberuf noch fehlte, nur um eine Ergänzung des vertrauteſten Kreiſes der Zwölfe gehandelt haben. Natürlich trat damals die Erſcheinung des Auferſtandenen als weſentliches Stück ſeines Lebens zu der Forderung, welche an Augenzeugen geſtellt wurde, hinzu. Lukas allein nun hat berichtet, daß der Herr mehr als den Zwölfen erſchienen ſei — er allein konnte alſo auch von einer vollkommenen Ergänzung der Zwölfzahl reden. Doch daß er nun den Zwölfapoſtolat ergänzt werden läßt, das hängt eben mit jenem in Betrachtung des Evangeliums genügend beleuchteten Zwecke ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit zuſammen; weil er alles auf Apoſtel gründen will, ſind die Zwölfe vom Herrn ſelbſt Apoſtel genannt worden, und mußte drum auch dieſer engſte Apoſtelkreis vervollſtändigt werden, damit nicht ſchon im Grunde des Gebäudes eine Lücke ſei.

So gewiß wir aber eben auch darin eine geringfügige und unwillkürliche geſchichtliche Ungenauigkeit erkennen, die der Verfaſſer übrigens ſelbſt in ſeiner Darſtellung der ſpäteren Zeit auf jene erſte Zeit allein beſchränkt, und welcher er damit das geſchichtliche Gepräge (im Gegenſatz zu Matthäus) wahrt, ebenſo gewiß fühlen

---

Unionsgedankens, der doch gerade im Detail am wirkſamſten erſcheinen ſoll, beſeelt war, wenn derſelbe nach Hilgenfelds auch von Seufert übernommenen Meinung, S. 94, denſelben ſo durchführte, daß er den Ausdruck Apoſtel ſtreng auf die Zwölfe beſchränkte und gerade im Gegenſatze gegen Paulus und Barnabas gebrauchte, aber 14, 4. 14 offenbar aus einer Quellenſchrift ſtehen ließ.

1) Seufert, a. a. O. S. 83.

wir abermals, wie auch in der Apoſtelgeſchichte und zwar bis ins kleinſte Detail hinein die ſchon durch die Evangelienlitteratur bekräftigten Reſultate beſtätigt werden.

§ 11. Das Evangelium Johannes.

Wenn ſchon Lukas, wenn Matthäus noch mehr in ſeiner Darſtellung des Lebens Jeſu die Intereſſen ſeiner Zeit durchſchauen läßt, ſo iſt es ja immer mehr anerkannt, daß das Lebensbild, welches Johannes uns giebt, noch mehr dem Geiſte dieſes Jüngers, wie ſolcher durch die Gefahren der Zeit veranlaßt im himmliſchen Weſen Jeſu ſeinen einzig feſten Grund gefunden hat, entſtammt. Kein Wunder aber iſt es dann, daß gerade das Zeugnis des beſtändigen Augenzeugen ſolch himmliſchen Lebens eine alles überragende Wichtigkeit erhielt. Aber freilich in ganz anderer Weiſe geht Johannes auf ſie zurück als Matthäus. Jener ſtützte ſich auf einzelne von ihnen glaubhaft überlieferte Ereigniſſe oder Worte, dieſer weiſt einzig und allein auf die unermeßliche Hoheit der Gnade Gottes hin, die in Jeſus Chriſtus perſönlich geworden iſt [1]). Unter dieſer Idee ſteht auch das Kleinſte, ſteht es ſchließlich auch, daß für Israels und der ganzen Welt (vgl. Joh. 3, 16) Vollzahl ein Zwölfapoſtolat da iſt — zwölf Jünger, wie in der Apokalypſe der heilige Kreis, von dem ſelbſt ohne Anſtand geſprochen wird, als einer von ihnen verloren gegangen war (20, 24; 15, 27).

Damit iſt ſchon zugegeben, daß wir nicht etwa daraus zu dem Schluſſe berechtigt ſind, Johannes habe dadurch dem weiteren Apoſtolat ſeine Berechtigung abſprechen wollen. Vielmehr gerade Johannes iſt es, der, wie er alle Begriffe in ihrem Vollgehalt faßt, auch von dem weiten und geiſtigen Begriff des Apoſtelnamens noch eine Spur zu verraten ſcheint, wenn er ſchreibt: *οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου, οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν* (13, 16); denn der Gebrauch des Partizips *πέμψας* ſcheint auch in *ἀπόστολος* den Partizipialbegriff vorauszuſetzen. Hinzukommt, daß in 12, 24 eine Erweiterung für den Wirkungs-

1) Vgl. Seufert, a. a. O. S. 100. 101.

kreis des erhöhten Herrn vorgesehen ist: nur natürlich ist's, daß der Apostel, welcher alles christliche Heil allein auf die Geistesbegabung basiert (14, 17. 25; 16, 8; 6, 45), auch eine Erweiterung des Apostelkreises als ersten Schritt zur Verwirklichung der Heidenmission freudig anerkennen mußte [1]). Daß er nicht aus-

1) Seufert ist dem weiter nachgegangen, um nachzuweisen, daß Johannes allüberall nur die innere Berufung als Hauptsache hinstelle, und daraus zu schließen, daß auch nach Johannes die Jünger Jesu erst Apostel geworden seien, nachdem sie den Auferstandenen geschaut hatten. Dies ist gewiß insofern berechtigt, als der Herr selbst bei Johannes die Macht des Auferstandenen, dessen, der im Himmel ist, schon zu Lebzeiten besitzt und auch als Auferstandenen die Geistesausgießung vollzieht. Das geistige Gepräge ist hier das Gepräge der Apostel, weil es das des Herrn in dem Sinne zu aller Zeit war, wie es Johannes selbst III, 34 ausdrückt. Aber wie dadurch die Autorität der „unduldsamen judaistischen Säulenapostel" gebrochen werden konnte (vgl. S. 105), wie dies dadurch geschehen konnte, daß das geschichtliche Petrusbekenntnis abgeschwächt wurde durch die Frage: *μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν*; da es erst durch dieselbe hervorgerufen ward (6, 67), oder dadurch, daß einer der Zwölfe zum Verräter an Jesus wurde (6, 71), S. 109 f., diese selbst kompromittiert wurden, wie selbst die Erwähnung der Berufung des Petrus an dritter Stelle, wo ihm doch sogar sein charakteristischer Beiname als genügendes Gegengewicht beigefügt ist, dem dienen soll — von anderem zu schweigen —, da all dies nur in anderer Form seine Erwähnung auch in den übrigen Evangelien findet: kurz wie nach dem allen „der Zwölfapostolat als Erzeugnis des Judaismus auch von Johannes" gezeichnet sein soll, über das er doch hinaus wäre, S. 106, wenn nach S. 101. 110 der Evangelist das Dasein der Zwölfe doch einfach voraussetzt, und durch seine Aufnahme „den Beweis liefert, daß der Zwölfapostolat zur allgemeinen Evangelientradition gehörte", ist uns unbegreiflich. Denn man tradiert nicht offen etwas Falsches, um es im geheimen zwar nicht umzustoßen, aber wenigstens abzuschwächen, auch nicht wenn man es im allegorischen Sinne halten zu können, geschweige denn, wenn man es in solchem Sinne hochhalten zu müssen meint. Im übrigen versteht Verfasser vor allen Dingen das nicht, daß noch S. 110, wie auf früheren Seiten zu mehreren Malen Seufert sagt, der Evangelist wolle „dem Zwölfapostolat einen Schlag versetzen", während er nach S. 111 ausdrücklich damit schließt, daß derselbe „auf der geistigen Höhe, auf welcher ihre Aussendung als Apostel als eine Ausrüstung mit dem Geiste Jesu Christi dargestellt werde, über die alten Gegensätze, die zwischen den älteren Aposteln und Paulus bez. zwischen deren Verehrern wegen der Berechtigung zum Apostolate bestanden hätten, hinweggesehen habe". Auf der einen Seite soll Johannes hinwegsehen, auf der andern im geheimen aufwühlen. Aber das

drücklich erwähnt ist, fällt um so weniger auf, als er zu Lebzeiten des Herrn nicht in Wirksamkeit trat; daß aber auch der weitere Jüngerkreis keine Erwähnung gefunden hat, liegt daran, daß, wie die geschichtlichen Notizen eines Markus, schon als die Erzählungsquelle im Lukas und Matthäus referiert wurde, nicht mehr das Interesse erregten, sie noch viel weniger das Interesse einer Zeit erregen konnten, welche ihr Augenmerk nur auf das Leben des einen richtete. Johannes aber steht damit in unserer Frage allerdings höher als Matthäus, weil er gleich der Richtung des Paulus die christliche Gemeinde nicht zu Beweisen, sondern zum Erleben des Geistes und der Kraft hinzuführen bestrebt ist.

Aber für beide ist die historische Betrachtung des Apostolates durch Ideeen ob nun mehr oder weniger rein religiösen Gehaltes in den Hintergrund gedrängt worden, vor denen sie allmählich auch aus dem allgemeinen Bewußtsein der Kirche weichen mußte, um endlich der dogmatisch festgesetzten Ansicht vom Zwölfapostolat und seiner Inspiration Platz zu machen. Wozu eine für jene Zeiten fast unwillkürliche Typik den Grund in den Schriften des Johannes und Matthäus gelegt hat, ohne daß noch die durch dieselbe versinnbildlichte allumfassende Idee der Erkenntnis entzogen wäre, dieweil die jener zugrunde liegenden Thatsachen noch bekannt waren: das wurde dann durch das Dogma vollendet, und mit dem Schwinden jener Erkenntnis entstand aus dem Dogma eine neue Geschichte, welche je länger je mehr alle Spuren der ursprünglichen geschichtlichen Wirklichkeit verwischte, und als Wahrheit angesehen werden konnte, bis nach Erschütterung auch dieses Dogmas der historischen Forschung auch hier Raum gegeben ward.

Möchte dieselbe denn auch auf diesem Felde die Geschichte in ihrer ursprünglichen Wirklichkeit wieder rein und klar darlegen

muß ja der Schluß sein, wenn Gegensätze, die gar nicht vorhanden waren, noch in dem Buche nachgewiesen werden sollen, das man selbst als die Urkunde des Friedensschlusses mit des Herrn Friedensgruße: „Friede sei mit euch!“ Joh. 20, 21 gleichsam als mit einem Siegel der Wahrheit versehen, an das Ende der Streitperiode stellen möchte. Möchte dafür lieber noch einmal die schon als Fundament geltende Voraussetzung vom bittern Streit zwischen Paulus und den Judaisten um den Apostolat untersucht werden.

können, möchte sie dabei aber vor allen Dingen die ewige Wahrheit, welche gerade durch sie erschüttert zu werden scheint, nicht bloß wiedergewinnen, sondern ebenfalls klarer und reiner schauen: dann würde der bedrohte Begriff der Inspiration in der That als aus Geist und Wahrheit neugeboren für die Kirche des Geistes und der Wahrheit einen neuen ewig unerschütterlichen Grund darbieten!

3.

Ein Blick in die Entwickelungsgeschichte der Itala.

Von

Friedrich Zimmer,

außerordentl. Professor der Theologie und Pastor in Königsberg (Pr.).

Gelesen in der Königl. deutschen Gesellschaft zu Königsberg am 26. Mai 1887.

An die Aufgabe, die sich die folgende Untersuchung stellt, mögen uns einige Äußerungen gegenwärtiger Textkritiker heranführen.

„Es gab vor Hieronymus eine Anzahl verschiedener [lateinischer] Übersetzungen [der Bibel], von denen keine vor der anderen ein besonderes Ansehen oder nachweisbaren Vorzug besaß. Diese Thatsache ist durch äußere Zeugnisse belegt, entspricht der Natur der Dinge am besten und läßt sich aus dem vorliegenden Material noch heute zur Evidenz beweisen." So Peter Corssen[1]), ein jüngerer Philologe, der mit Unterstützung des königl. Preußischen Unterrichtsministeriums jetzt eine von den Fachgenossen mit Freude erwartete kritische Ausgabe der Vulgata vorbereitet.

Nach L. Ziegler[2]), dem um die Veröffentlichung und

1) Jahrb. für prot. Theol. 1881, 513.

2) Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus. Ein Beitrag zur Geschichte der Heiligen Schrift. München 1879, 36.

kritiſche Sichtung der altlateiniſchen Bibelreſte verdienten Forſcher, „ergiebt ſich mit Sicherheit, daß die nachweislich älteſte afrikaniſche Bibelüberſetzung, wie ſie bei Tertullian erhalten iſt, dem Auguſtinus bei ſeinen Citaten keineswegs vorgelegen hat“, und daß ſelbſt bei Tertullian und Cyprian „ſo entſchiedene und ſo auffallende Abweichungen“ zwiſchen den beiderſeits benutzten Bibeltexten vorliegen, „daß die Benutzung verſchiedener Überſetzungen nicht zu verkennen iſt“.

Dagegen äußert ſich O. F. Fritzſche wie folgt [1]): „Durchgehen wir auch nur einige Kapitel nach dem vorliegenden kritiſchen Apparate, ſo tritt uns eine ſolche Verſchiedenheit entgegen, daß es unmöglich erſcheinen will, ſie auf die Grundlage einer einzigen Überſetzung zurückzuführen; von Verſen, kleineren und größeren Abſchnitten liegen offenbar verſchiedene Überſetzungen vor, der Unmaſſe kleinerer Abweichungen gar nicht zu gedenken. Aber entſtanden dieſe ganz ſelbſtändig, ohne Vorlage eines anderen Textes? Dagegen ſpricht die wichtige Beobachtung, daß die Zeugen, welche Verſe und Abſchnitte hindurch abweichen, doch wieder in die gemeinſame zurückfallen, und gewöhnlich ſchimmert auch durch ihre Überſetzung die andere als Grundlage hindurch. Allerdings berühren ſich bei wörtlicher Überſetzung, wie hier, verſchiedene Überſetzer leicht ... allein bis auf reine Zufälligkeiten erſtreckt ſich das doch nicht. So weit wir ſehen, bildete ein gewiſſer Grundſtock den Hintergrund, der bei allen Modifikationen, die er im Laufe der Zeit in einzelnen Handſchriften erhielt, eine gewiſſe Einheit bewahrte, ſodaß wir beziehungsweiſe allerdings berechtigt ſind, von einem Vetus Latinus oder einer Vetus Latina zu reden. Wir haben dieſe weſentlich in den älteſten Bibelhandſchriften zu ſuchen, und wir dürfen als Grundſatz aufſtellen, daß der unvollkommenere, wörtlichere, unrichtigere und ſprachlich reichere Text vor dem richtigeren und gewandteren in der Regel das Präjudiz der Urſprünglichkeit hat, wobei dann freilich nicht jeder Schreibfehler und jede Nachläſſigkeit ſpäterer Abſchreiber mit in den Kauf genommen werden ſoll.“

1) Herzogs Realencykl. 2. Aufl. 8, 436.

So also besteht, wie es H. Holtzmann ganz richtig formuliert [1]), „noch immer ein Gegensatz der Ansichten zwischen denjenigen Forschern, die mit Hieronymus von einer varietas exemplarium, von verschiedenen Rezensionen und Überarbeitung einer und derselben (in der Vulgata noch erhaltenen) Übersetzung reden (Sabatier, Blanchini, Wetstein, Semler, Eichhorn, Lachmann, Tregelles, Tischendorf, Westcott, Scrivener, O. v. Gebhardt, Ranke, Reusch, Schaff) und den anderen, die, mehr die bedeutenden Abweichungen der Codices unter einander berücksichtigend, mit Augustin an eine copia interpretum, an viele unabhängig von einander entstandene Übersetzungen glauben (Sixtus von Siena, Ernesti, J. D. Michaelis, de Wette, Leander von Eß, Riegler, Scholz, Jahn, Herbst, Hug, Kaulen, Reithmayr, Reinkens, Gams, Reuß, Ziegler, Wordsworth)."

Die Frage ist also: hat es vor Hieronymus nur eine einzige, oder hat es mehrere lateinische Übersetzungen der Bibel gegeben?

Ist es möglich, diese Frage überhaupt sicher zu beantworten? B. Weiß urteilt [2]): „Entscheiden läßt sich diese Frage weder aus den Aussagen der Kirchenväter, noch aus den uns vorliegenden Resten der altlateinischen Übersetzung, da die einzelnen Teile der Schrift doch jedenfalls auf verschiedene Übersetzer zurückgehen, da auch verschiedene Übersetzer schwerlich ganz unabhängig von einander gearbeitet haben, und da eine nach dem Grundtext durchweg revidierte Übersetzung nur durch eine fließende Grenze von einer in Anlehnung an eine ältere gearbeiteten selbständigen verschieden ist?" Ich meine jedoch, daß diese Bedenken die Forschung zwar warnen, aber nicht hemmen dürfen; wenigstens den Versuch einer Entscheidung der Frage zu machen, sollten sie nicht verhindern.

Darin hat Weiß allerdings recht, daß die Aussagen der Kirchenväter die Entscheidung nicht herbeiführen können. Denn „Autorität steht hier gegen Autorität, Hieronymus gegen Augu-

1) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T. 1885, 60.
2) Lehrbuch der Einleitung in das N. T. 1886, 632.

ſtinus", wie dies Fritzſche [1]) genügend dargelegt hat [2]). Nämlich, um das Reſultat mit Weiß [3]) kurz zuſammenzufaſſen: „Hieronymus weiß nur von einer antiqua translatio, vulgata editio (vgl. Caſſiodor, Institut. div. lit. 14: vetus translatio), deren Handſchriften er bereits in ſolcher Verwirrung fand, daß jede wie eine eigene Textgeſtalt erſchien (praef. ad Damasum: tot exemplaria, quod codices), was er der Nachläſſigkeit der Abſchreiber, vor allem aber dem Vorwitz der Emendatoren zuſchreibt, die er, weil ſie die Überſetzung natürlich zunächſt hauptſächlich nach dem Urtext verbeſſerten, als vitiosi interpretes, imperiti translatores bezeichnet. Wenn Auguſtin von der infinita varietas latinorum interpretum ſpricht (de doctr. christ. 2, 11: nullo modo numerari possunt), ſo ſpricht das ſicher eher dafür, daß er an Emendatoren, als daß er an Überſetzer des ganzen Neuen Teſtaments denkt; allein er betrachtet die dadurch in verſchiedenen Gegenden charakteriſtiſch verſchieden gewordenen Codices (vgl. Retract. 1, 21, 3: Codices Afri; contra Faust. 11, 2: Codd. aliarum regionum) bereits geradezu als verſchiedene Überſetzungen, unter denen er die Itala (d. h. die in Italien heimiſche) vorgezogen haben will (de doctr. christ. 2, 15)."

Wenn es ſeit längerer Zeit gebräuchlich geworden iſt, alle Reſte einer lateiniſchen Bibelüberſetzung als „Itala" zu bezeichnen, ſo iſt dieſe Übertragung des Namens einer einzelnen Überſetzung auf eine ganze Klaſſe von Überſetzungsreſten ja jedenfalls eine Unrichtigkeit. Aber es fragt ſich, ob es nur eine Ungenauigkeit, oder ob es eine bare Verkehrtheit iſt. Die petriſtiſchen Zeugniſſe geben, wie wir ſehen, darüber keine Entſcheidung. Aber aus den Reſten altlateiniſcher, vorhieronymianiſcher Überſetzung ſelbſt muß doch ein Urteil möglich ſein, wenn nicht für die ganze Bibel als ganzes, ſo doch für die einzelnen Schriftſtücke. Gewiß kann die Grenze zwiſchen einer durchgängigen Reviſion einer bereits vorliegenden Überſetzung nach

1) A. a. O., S. 632.

2) Dieſe Ausführung hätte Corſſen (a. a. O., S. 514) beachten oder widerlegen ſollen, um ſo mehr, da er gegen Fritzſche ausdrücklich kämpft (S. 508).

3) A. a. O., S. 435 f.

dem Grundtext und einer ihrer Vorgängerinnen ausgiebig benutzenden neuen Übersetzung eine fließende sein — selbst vor dem den Nachdruck verbietenden Gesetze ist ja unter Umständen der Streit kaum zu entscheiden, ob ein Werk Original oder Plagiat ist —, aber das Wahrscheinlichere ist doch, daß man im allgemeinen zwischen Neuübersetzung und Revision oder Rezension ebenso gut wird unterscheiden können, wie zwischen Rezension und willkürlicher und fehlerhafter Textveränderung. Jedenfalls lohnt es den Versuch.

Wie derselbe zu machen ist, kann kein Zweifel sein. Wenn es nicht an sich schon vorauszusehen gewesen wäre, so würde die Arbeit von L. Ziegler [1]) Beweis genug sein, daß man mit einer planlosen Variantensammlung nicht weiter kommt. Mit dieser Methode läßt sich nicht bloß, wie Ziegler will, wahrscheinlich machen, daß Tertullian eine andere Übersetzung benutzt habe als Cyprian, und dieser wieder eine andere als Augustin, sondern auch, daß jeder einzelne von ihnen mehrere, ganz verschiedene Übersetzungen gebraucht habe. Nicht einzelne, wenn auch scheinbar noch so instruktive Stellen, sondern völlig zusammenhängende längere Textstücke müssen den Gegenstand der Untersuchung bilden.

Mit den sechs Kapiteln des Galaterbriefes habe ich einen solchen Versuch gemacht, durch Herstellung eines vollständigen textkritischen Apparates zu dem altlateinischen Texte dieses Briefes [2]). In diesem Apparate sind nicht nur die diesen Text enthaltenden Handschriften und Handschriftenfragmente vollständig berücksichtigt, sondern auch die sämtlichen in Betracht kommenden patristischen Citate nach den ersten ca. 50 Bänden der Migneschen Patrologie. Dieser Apparat hat erst die Untersuchung ermöglicht, deren Ergebnisse ich hier vorlege, die bescheidene Ausbeute einer beiläufig mehr als vierteljährigen angestrengten Bibliothekarbeit.

Selbstverständlich gelten die Resultate aber auch nur für den Galaterbrief; immerhin haben sie auch für die übrigen Teile der Bibel und namentlich des Neuen Testamentes, sonderlich der pau-

1) S. oben S. 331.

2) Vgl. Zimmer, F., Der Galaterbrief im altlateinischen Text als Grundlage für einen textkritischen Apparat der Vetus Latina. Königsberg 1887.

liniſchen Briefe die minder oder mehr große Wahrſcheinlichkeit gleicher Gültigkeit.

Das methodiſch Richtige iſt es jedenfalls, von der nachweisbar älteſten Form des Textes auszugehen. Da ſelbſtverſtändlich die Citate, die immer nur einzelne Textſtücke, keine fortlaufenden Texte bieten, für die Baſis des Apparates und damit der Unterſuchung unzureichend ſind, muß die den älteſten Text bietende Handſchrift gewählt werden. Dies iſt für die pauliniſchen Briefe der dem ſechſten Jahrhundert angehörige, ſtichometriſch geſchriebene Codex Claromontanus mit ſeiner, dem griechiſchen Original (D) Zeile für Zeile zur Seite ſtehenden altlateiniſchen Überſetzung (d).

Es wäre freilich unmöglich, den lateiniſchen Text des Claromontanus ohne weiteres zur Grundlage der Unterſuchung zu machen. Denn derſelbe leidet erſtlich an einer großen Zahl von Flüchtigkeitsfehlern, die ſelbſtverſtändlich zuerſt beſeitigt werden müſſen. Dahin gehören die Auslaſſungen von Schlußkonſonanten [1]) und ſonſtiger einzelner Buchſtaben [2]), die Verwechſelungen verſchiedener Kaſus [3]), Numeri [4]), Modi [5]) und Genera [6]), die für die Geſchichte der lateiniſchen Sprache nicht ohne Intereſſe ſein dürften, ferner die wiederholentlich den Sinn des Textes umgeſtaltenden Vertauſchungen einzelner Buchſtaben [7]) und Doppelſchreibun-

1) Namentlich das Schluß-s: 1, 4 (patri nostri, woraus die Abſchrift e macht patri nostro). 2, 12; 4, 2. 8; 5, 13; ferner das Schluß-m: 1, 10; 2, 2.

2) qui(a), d. h. qui für quia 2, 16. vel(lem) 4, 20. su(r)sum 4, 26. inst(r)uite 6, 1.

3) Der Nominativ ſtatt des Accuſativs: 3, 2; ſtatt des Ablativ 5, 16; 6, 12. Der Dativ ſtatt des Accuſativs 1, 1. 17. Bemerke noch auditum ide ſtatt auditu fidei 3, 5.

4) Singular ſtatt Plural 2, 9. 12. Umgekehrt 1, 23; 4, 1.

5) Konjunktiv ſtatt Indikativ 3, 15.

6) 1, 22; 2, 6; 3, 19.

7) Namentlich häufig ſind die Verwechſelungen von e und i, wofür nur einige beachtenswertere Stellen angeführt werden ſollen: 2, 8; 5, 3. 21; 3, 16; 5, 29; ferner u für o 3, 25 und umgekehrt 4, 1; ae für e 3, 28 der a 1, 3; 5, 21; d für t, vgl. beſonders quodquod für quotquot

gen[1]), von Schreibfehlern anderer Art[2]) ganz zu ſchweigen. An einzelnen Punkten kann es fraglich erſcheinen, ob eine andere Lesart, oder ob nur eine falſche Schreibung anzunehmen iſt; ſo, wenn in facie 2, 11 gegeben iſt, wo die ſonſtigen Textzeugen in faciem ſchreiben, oder wenn es nos für vos heißt (5, 10), redimet für redemit (3, 13), implevitis für implebitis (6, 2). Dazu kommt noch die Möglichkeit, daß der Abſchreiber ſeinen lateiniſchen Text nach Vergleichung der nebenſtehenden griechiſchen Worte geändert hat, die ſchon durch die ſtichometriſche Schreibung und die dadurch erwünſchte Korreſpondenz des griechiſchen und lateiniſchen Textes in jeder einzelnen Zeile wahrſcheinlich wird und im Galaterbriefe wenigſtens an einer Stelle beſtimmt als Thatſache nachzuweiſen iſt[3]). Daraus ergiebt ſich, daß es nicht Willkür, ſondern unumgängliche Notwendigkeit iſt, vorerſt den Text des Claromontanus kritiſch zu ſichten, um für den Weiterbau das Fundament zu gewinnen. Wortformen und Schreibungen wie ipsut, Isac, obaudire eingerechnet, deren Beibehaltung unnötige praktiſche Schwierigkeiten gemacht hätte, obwohl ſie wohl das Recht hätten, als beſondere Lesarten behandelt zu werden, ſind es im Galaterbrief nicht weniger als 63 Stellen, an denen ich geglaubt habe, von der Handſchrift abweichen zu müſſen. Im Apparat ſind ſelbſtverſtändlich dieſe Stellen genau notiert. Auf die durch die Stichometrie wahrſcheinlich öfters beeinflußte Wortſtellung durften ſich meine Emendationen natürlich nicht erſtrecken, da es ſich hier um die

---

3, 10; v für b: portavit für portabit 5, 10. So wird aus veneficia 5, 20 beneficia, was der Korrektor in maleficia korrigiert. So tritt ut für et ein 2, 9; 3, 16, und umgekehrt 2, 13, ſowie ad für ab 2, 6. 13. Aus legistis wird lesistis 4, 21.

1) vero vero 4, 4. Durch Dittographie quodsi(m) 5, 15 und (s)edebat 2, 12; (s)eruissetis 4, 15.

2) Vgl. enim für etiam 2, 10. idololatrocinia 5, 20. eadet 6, 8. nostra (nach libertate) für nos 4, 31. Auch die Auslaſſung von est 3, 17 iſt wohl lediglich ein Verſehen des Abſchreibers; e fügt es hinzu.

3) Trotz vorhergehenden qui nämlich iſt 4, 21 das Verbum finitum, offenbar durch Einſchluß des griechiſchen Textes, in das Particip volentes verwandelt.

Herſtellung nicht des älteſten Textes, ſondern der älteſten Handſchrift handelt.

Nach dieſer kritiſchen Herſtellung des älteſten handſchriftlich erhaltenen altlateiniſchen Textes iſt es nunmehr möglich, das Verhältnis der übrigen in Handſchriften oder Citaten erhaltenen Textgeſtalten zu dieſem Texte zu unterſuchen.

Wir beginnen mit den Citaten bei Tertullian und Cyprian als den älteſten datierbaren [1]) altlateiniſchen Citaten.

Zunächſt: hat Tertullian überhaupt einen lateiniſchen Bibeltext und nicht vielmehr ausſchließlich den griechiſchen Grundtext benutzt [2])? Ein bloßer Verweis auf die dankenswerte Zuſammenſtellung der tertullianiſchen Citate von Rönſch [3]) iſt keine Antwort. Denn allerdings treten einem dort auf den erſten Blick Übereinſtimmungen in halben und ganzen Sätzen zwiſchen mehreren Citaten entgegen, die für eine lateiniſche Überſetzung zu beweiſen ſcheinen. Daneben fallen einem aber auch ſofort Verſchiedenheiten auf, die nur den griechiſchen Originaltext als gemeinſame Grundlage zulaſſen. Wenn das eine Mal z. B. mit at ubi tempus expletum est wiedergegeben iſt, was an anderer Stelle cum autem evenit impleri tempus lautet, ſo ſind das eben verſchiedene Überſetzungen, und die Frage iſt nur, ob beide Überſetzungen von Tertullian ſelbſt herrühren (der dann alſo nach dem Urtext citierte), oder ob er verſchiedene lateiniſche Verſionen kannte und das eine Mal dieſe, das andere Mal jene benutzte. Für letztere Annahme (oder richtiger wenigſtens dafür, daß Tertullian bereits mehrere lateiniſche Überſetzungen gekannt habe) pflegt auf ſein Citat von Gal. 4, 24 hingewieſen zu werden [4]), wo er das *δύο διαθῆκαι* wiedergiebt mit duo testamenta sive duae ostensiones, sicut invenimus interpretatum. Aber dieſe Stelle beweiſt nicht einmal, daß er überhaupt eine wirkliche Überſetzung

1) Der Überſetzer des Irenäus bleibt vorläufig außer Betracht, da ſein Zeitalter nicht mit Sicherheit zu beſtimmen iſt.

2) So ſcheint Hauſchild es anzuſehen (nach Ziegler a. a. O., S. 28).

3) Das Neue Teſtament Tertullians. Leipzig 1871.

4) Vgl. Rönſch, Itala und Vulgata 1869. S. 3. Ziegler a. a. O., S. 11.

auch nur des Galaterbriefes gekannt hat; die Worte lassen ebenso gut die Deutung zu, daß er bei irgendeinem anderen Lateiner in einem Citat das διαθῆκαι mit ostensiones wiedergegeben fand, wobei es sich nicht einmal um die betreffende Stelle handeln mußte, oder auch, daß sein griechisches Exemplar einzelne übersetzte Vokabeln, darunter hier diese Übersetzung bot. Der Nachweis, daß Tertullian bereits eine lateinische Übersetzung benutzt habe, ist damit also keineswegs erbracht. Aber er läßt sich allerdings führen. Die Stelle Gal. 3, 26 nämlich, πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως κτλ. giebt Tertullian wieder mit omnes enim filii estis **fidei** und sucht den Ausdruck filii fidei zu erklären. Selbstverständlich haben wir in diesem fidei nicht eine Variante des von allen Zeugen übereinstimmend gebotenen griechischen θεοῦ, sondern des lateinischen dei, die um so eher entstehen konnte, als auf das dei sofort per fidem folgte. Wenigstens an dieser Stelle also hat Tertullian einen lateinischen Text vor sich gehabt und den Fehler desselben nicht durch Vergleichung des griechischen Originals entdeckt [1]).

Folgt daraus schon ohne weiteres als das wahrscheinliche, daß Tertullian auch sonst sich an seinen lateinischen Text gehalten haben wird, so läßt sich das auch positiv nachweisen. Bei einer genauen Vergleichung des Wortlautes der tertullianischen Citate und Anspielungen mit unserem Claromontanustext wird es nämlich unzweifelhaft, daß Tertullian, wenngleich er im Citieren nicht sorgfältig ist und namentlich Anspielungen frei aus dem Gedächtnisse und wenig treu giebt, doch einen lateinischen Text benutzt, dessen Verhältnis zum Claromontanustext sich noch deutlich feststellen läßt. Die geringere Zahl der Differenzen nämlich ist lediglich eine Variation des Ausdrucks ohne erkennbare Beziehung auf den Grundtext [2]); die Mehrzahl der Varianten erklärt sich durch mehr oder

1) Daß dieser Fehler nicht etwa bloß dem dem Tertullian vorliegenden Exemplar, sondern der von ihm benutzten Textrezension angehört, zeigt sein Vorkommen auch bei Hilarius.

2) So stehen sich gegenüber bei Tertullian nec, im Claromontanus neque 1, 1; 2, 3; 3, 8, und entsprechend nationes — gentes 1, 16; 2, 9; auch 3, 8; vero — autem 4, 23; rursus — iterum 4, 29; tam-

weniger engen Anſchluß an den griechiſchen Ausdruck. Und zwar iſt es hier durchgängig der Claromontanus, der wörtlicher überſetzt, der nicht bloß die Wortſtellung dem griechiſchen konformiert [1]), was lediglich als eine durch die ſtichometriſche Schreibung nahegelegte Konformation nach dem zur Seite ſtehenden griechiſchen Text jeder uns erhaltenen Handſchrift gedeutet werden könnte, ſondern der weiter durch die Präpoſitionen, ſelbſt in Zuſammenſetzungen, dem griechiſchen Ausdruck genau entſprechend wählt [2]), der ſtatt lateiniſcher Wendungen griechiſche braucht bis auf die Wiedergabe des griechiſchen *μέν* [3]), kurz ſich durchgängig an das Original viel enger anſchließt als der tertullianiſche Text [4]), und eine Anzahl von Überſetzungsfehlern desſelben nicht teilt [5]). Das beiden Texten

quam — sicut 3, 16; quod — quia 5, 21; dum — cum 4, 3; ferre 5, 14 oder sustinere 6, 2 gegenüber portare, womit d immer das griechiſche *βαστάζειν* wiedergiebt; turbat — conturbat 5, 10; antecessores — praecessores 1, 17; subigerent — redigerent 2, 4; mendica — egena 4, 9; tota — omnis 3, 14; propter quod — itaque 4, 31; ex — de 4, 22; severit — seminaverit 6, 8.

1) So 2, 1. 2; 3, 26; 4, 10; 5, 12. 14. Hierher gehört auch das alter alterius onera 6, 2 ſtatt invicem onera vestra, entſprechend dem griechiſchen *ἀλλήλων τὰ βάρη*.

2) So in multis (*ἐπὶ πολλῶν*) ſtatt de pluribus 3, 16; sub elementa (*ὑπὸ τὰ στοιχεῖα*) ſtatt sub elementis 4, 3; subintroductos (*παρεισάκτους*) ſtatt superinducticios 2, 4; reciperemus (*ἀπολάβωμεν*) ſtatt acc. 4, 5; abscindantur (*ἀποκόψονται*) ſtatt praeciderentur 5, 12. Hieraus ergiebt ſich, daß in facie ſtatt in faciem (*κατὰ πρόσωπον*) 2, 11 nicht Variante, ſondern Schreibfehler von d iſt (ſ. oben S. 337).

3) unum (*ἕνα*) für alterum 4, 22; aliquid (*τι*) für quidquam nach der Negation 5, 6; Einfügung von quidem = *μέν* 4, 23. 24; der Infinitiv des Zwecks explorare (*κατασκοπῆσαι*) für ad speculandam 2, 4; secundum carnem (*κατὰ σάρκα*) für carnaliter 4, 23; facta (*γεγονώς*) für data (lex) 3, 27.

4) Vgl. noch Hierosolyma ſtatt H.-m 2, 1; irritum facit (*ἀχορεῖ*) ſtatt spernit 3, 15; servientes (*δεδουλωμένοι*) ſtatt positi ad deserviendum 4, 3; liberavit (*ἠλευθέρωσεν*) ſtatt manumisit 4, 31; baptizati ſtatt tincti 3, 27.

5) So außer dem oben erwähnten dei ſtatt fidei 3, 26 noch die Hinzufügung bei Tertullian fehlender Worte: et seminibus tuis 3, 16;

zugrunde liegende griechiſche Original iſt übrigens mit wenigen Ausnahmen [1]) das gleiche. So iſt die Wörtlichkeit durchaus das charakteriſtiſche Kennzeichen des Claromontanustextes gegenüber dem Texte Tertullians. Nur an vier Stellen iſt umgekehrt ſtatt des ſich enger an das Griechiſche anſchließenden Ausdrucks bei Tertullian hier eine mehr lateiniſche Wendung gewählt [2]).

Aus dieſem Verhältniſſe der Texte ergiebt ſich wohl mit Sicherheit, daß unſer Claromontanustext jünger als der Tertulliantext, und weiter, daß er eine nach dem Grundtext revidierte Rezenſion des Textes von Tertullian iſt. Jedenfalls kann nicht davon die Rede ſein, daß der tertullianiſche Text auf eine neben dem des Claromontanus ſelbſtändige Überſetzung zurückgehe.

Gerade ebenſo aber iſt das Verhältnis unſeres Claromontanustextes zu der Textgeſtalt der Citate Cyprians. Auch hier finden

---

et 3, 16; adhuc 1, 10; Jesu 1, 4; die dem Original entſprechende Wiedergabe durch das Präſens ſtatt durch das Perfectum 3, 16; 5, 9; vgl. auch pendet für pependerit, gr. *κρεμάμενος*, 3 13; qui (*ὅς*) ſtatt quod (nach semen) 3, 16; per caritatem operatur (*δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*) ſtatt per dilectionem perficitur 5, 6. Auch possidebunt (*κληρονομήσουσι*) kann neben Tertullians sunt hereditate consecuturi 5, 21 Emendation ſein. Vgl. noch 1, 7. 8.

1) Auf einen andern Text weiſt nur das hinzugefügte natura 4, 8 (= ℵABCDP), was Tertullian mit K, dem lateiniſchen Überſetzer des Irenäus, Victorin, Ambroſiaſter u. a. nicht geleſen; die Hinzufügung von tuis 3, 16 (= D), und impletur (*πληροῦται* DGKLNP) ſtatt adimpleta est (*πεπλήρωται* ℵABC) 5, 14, wo Tertullian übrigens wohl den Marcionitiſchen Text citiert. Das von griechiſchen Handſchriften nur von D gebotene *δόλοι* (ſtatt *ζυμοῖ*) 5, 9 ſetzt das tertullianiſche decepit nicht minder voraus, als das corrumpit des Claromontanus.

2) *ἀλληγορούμενα* 4, 24, was bei Tertullian allegorica i. e. aliud portendentia wiedergegeben iſt, wird zu significantia, recto pede incedere 2, 14 zu recte ingredi. Für das dem Griechiſchen entſprechende quod — hoc 6, 8 giebt d quae — haec, was charakteriſtiſcherweiſe die Veränderung des griechiſchen *τοῦτο* (aber nicht auch *ὅ*) in *ταῦτα* bei D zur Folge gehabt hat. Eine Sinnkorrektur, die erſt ſpäter (bei G) auch in den griechiſchen Text eingetragen iſt (*ἐν ᾧ κράζομεν*), giebt der Claromontanus 4, 6, wenn er nach Röm. 8, 15 nicht den Geiſt (clamantem), ſondern die Menſchen (clamantes) das Abba rufen läßt.

wir neben einer Anzahl Stellen, in welchen lediglich ſynonyme Ausdrücke wechſeln [1]), das Beſtreben des jüngeren Textes, ſich enger an das Original anzuſchließen [2]), wobei wieder faſt überall dieſelbe griechiſche Textgeſtalt vorauszuſetzen iſt [3]). Bei Cyprian läßt es ſich übrigens handgreiflich und unwiderleglich beweiſen, daß ſein Text in der That mit dem des Claromontanus die gleiche Wurzel hat. Cyprian ſchreibt nämlich 5, 15 incusatis, d inaccusatis, wo nach allen Zeugen im griechiſchen Texte *κατεσθίετε* ſteht. Denſelben Sinn geben auch Victorin mit accusatis, Ambroſiaſter mit criminatis wieder. Aber dies führt ſelbſtverſtändlich auf etwas wie *κατηγορεῖτε*, das doch keine einzige Handſchrift, kein einziges griechiſches Citat bietet. So findet ſich eine ganze ſinguläre, nur durch Rücküberſetzung zu erſchließende falſche Lesart der Vorlage des Textes von Cyprian noch bei den drei anderen Zeugen. Das beweiſt unſtreitig deren Verwandtſchaft.

Daß der Claromontanustext neben dem Texte Cyprians der jüngere, emendierte iſt, zeigt deutlich eine charakteriſtiſche Stelle, in der die Emendation nicht ganz durchgeführt iſt. Für das griechiſche *σκοπῶν σεαυτὸν μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς* 6, 1, was in unregelmäßiger Weiſe ſich als Appoſition an den Plural *καταρτίζετε* anſchließt, giebt der Text Cyprians in consideratione (nach einem anderen Citat contemplatione) habentes

---

1) So turbant bei Cyprian, conturbant bei d 17; adnuntiavimus — evangelizavimus 1, 8; praenuntiavit — pron. 3, 8; si autem — quodsi 5, 25; incusatis — inaccusatis (was ſtatt des *κατεσθίετε* wohl ein *κατηγορεῖτε* vorausſetzen läßt) 5, 15; magnanimitas — patientia 5, 22; demutamini — transferimini 1, 6.

2) Die griechiſche Wortſtellung wird beobachtet 1, 7; 5, 21; Wörter, denen bei wörtlicher Überſetzung kein griechiſches entſpricht, werden fortgelaſſen 1, 8; 5, 17. 24 (zweimal) 6, 10. Auch ſonſt wird bis ins kleinſte hinein das Original nachgeahmt 4, 4; 5, 17. 19. 24; passionibus (*παθήμασι*) ſtatt vitiis 5, 24. Nur 4, 4 weicht d mit ſeinem ſolennen plenitudo temporum vom Original ab im Gegenſatz zu Cyprian (adimpletio temporis, *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*). 5, 23 hat d eine Gloſſe aufgenommen.

3) Nur 3, 9 benedicti sunt — benedicentur ſetzt vielleicht einen abweichenden Grundtext voraus. Unſere griechiſchen Handſchriften bieten nur *εὐλογοῦνται*. Des Futurum bei d ſtammt aus V. 8.

unusquisque, ne et vos temptemini. Daraus wird bei d considerans unusquisque se ipsum, ne et ipse temptetur, was im griechischen Text D die Ersetzung des σύ durch αὐτός zur Folge hat [1]).

Der Übersichtlichkeit halber haben wir bisher lediglich solche Stellen des Textes betrachtet, die nur bei einem der beiden Väter Tertullian oder Cyprian citiert waren. Das Resultat war in beiden Fällen dasselbe. Wie sich von vornherein erwarten läßt, hat bei Citaten, die bei beiden sich finden, der Text derselben zum Claromontanustext genau dasselbe Verhältnis: abgesehen vom Wechsel von Synonymen [2]) größere Wörtlichkeit des Claromontanustextes [3]) unter Vorlage wesentlich desselben griechischen Originals [4]).

Trotzdem ist zwischen den Citaten Tertullians und Cyprians selbst eine gar nicht geringe Differenz. Stimmen beide Väter an 19 Stellen zusammen gegen den Claromontanustext, so sind sie unter sich selbst an nicht weniger als 14 Stellen uneins, von denen der Claromontanus fünfmal mit Tertullian [5]), viermal mit Cyprian [6]) zusammengeht, fünfmal allein steht [7]). Ein Unterschied

---

1) Noch weiter geht dann beiläufig in der Konformation des griechischen nach dem lateinischen Texte die Handschrift G, die das unusquisque mit ἕκαστος übersetzt und dem temptetur entsprechend aus πειρασθῇς die dritte Person πειρασθῇ macht.

2) deputatum — reputatum 3, 6; quotquot — quicumque 3, 27; at ubi — postquam vero 4, 4; tamquam — sicut 5, 14; sustinete — portate 6, 2; adimplebitis — impl. 6, 2; deridetur — ridetur 6, 7; vgl. noch 5, 19.

3) Wortstellung 1, 6; autem (δέ) für et 5, 17; in (εἰς) für ad 1, 6; Auslassung von überschießenden Wörtern 1, 8; 5, 14. Das benedicuntur bei d 3, 8 ist wohl bloßes Versehen statt der von Tertullian und Cyprian gebotenen genauen Übertragung des griechischen Textes: benedicentur in te (illo).

4) Einen anderen griechischen Text bezeugen aber die Varianten 1, 6. Tert. Cyp.: in gratiam = G; d = in gratia Jesu Christi = D 1, 8; Tert. u. Cyp. ohne (= ℵ*G), d mit vobis (= AKLP, D, BH).

5) 1, 6; 4, 4; 5, 19. 21; 6, 10.

6) 1, 7. 8; 3, 27; 5, 17.

7) 1, 8 (zweimal); 5, 21 (zweimal); 6, 2.

dem griechiſchen Original gegenüber läßt ſich bei dieſen Differenzen nicht nachweiſen. Bald ſteht demſelben Tertullian näher [1]), bald Cyprian [2]); eine verſchiedene Rezenſion iſt es alſo nicht, was die Varianten bei den Vätern hervorbringt. Vielmehr haben wir hier Varianten, wie ſie bei gedächtnismäßigen Citaten entſtehen: Vertauſchung ſynonymer Worte [3]), Wortumſtellungen [4]), umſchreibende Wendungen [5]). Höchſtens an einer einzigen Stelle (1, 8) könnte an einen verſchiedenen Grundtext gedacht werden; aber auch hier erklärt ſich die Differenz durch die oft in die Anwendung überſpielende freie Citationsweiſe Tertullians.

Wir haben ſomit ein Recht, den Text Tertullians und Cyprians als ein und derſelben Textgeſtalt angehörig zuſammenzufaſſen, von dem ſich der Claromontanustext deutlich als eine ſpätere Reviſion nach dem Grundtexte unterſcheiden läßt. Wann und von wem, ob von einem einzigen oder von mehreren dieſe Reviſion vorgenommen iſt, läßt ſich nicht ermitteln. Aber an der Thatſache kann kein Zweifel ſein. Und ſo iſt, wenigſtens für den Galaterbrieftext, die Antwort auf die bisher noch ungelöſte Frage gegeben, ob Tertullian oder Cyprian dieſelbe oder eine andere Überſetzung im Vergleich mit dem ſonſt bekannten altlateiniſchen Texte benutzt haben. Sie hatten dieſelbe Überſetzung, für die, als die älteſte, ich den Namen Princeps vorſchlage. Dieſelbe Überſetzung liegt auch im Codex Claromontanus, aber in einer nach dem Grundtext revidierten Geſtalt, in einer neuen Rezenſion, vor. So nur erklärt ſich neben der großen Übereinſtimmung in beiden Textgeſtalten, die eine Verſchiedenheit von Überſetzungen unbedingt ausſchließt, die doch auch in Berückſichtigung der Ungenauigkeit der Citate noch immer erhebliche Zahl von Varianten. Nach meiner Zählung haben die Citate Tertullians und Cyprians mit dem Claromontanustext im Galaterbrief 607 Worte gemeinſam, und differieren, von der Wortſtellung abgeſehen,

1) 4, 4; 5, 19; 6, 10.
2) 5, 17; 6, 2.
3) 1, 6. 8; 3, 27; 4, 4; 5, 21 (zweimal); 6, 2.
4) 5, 17. 21.
5) 1, 7. 8; 6, 10.

in 106 Worten; also im Durchschnitt ist etwa jedes siebente Wort eine Variante. Das ist bei der nachweisbar eingetretenen Revision des alten, bei Tertullian und Cyprian vorliegenden Textes, wie deren Ergebnis uns im Claromontanus vorliegt, eine verhältnismäßig sehr große Verwandtschaft; wir werden finden, daß ein und derselben Textgestalt angehörige Zeugen nicht weniger differieren als hier die Übersetzung und deren Revision.

Die im Claromontanustexte erhaltene Rezension existiert nämlich noch in weiteren drei fortlaufenden Texten, abgesehen von vielen Citaten. Diese drei Zeugen sind die Interlinearversion des dem 9. Jahrhundert angehörigen codex Boernerianus (g) und die Gestalt des Textes, den die Kommentare von Victorin (β) und Ambrosiaster (α), beide aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, bieten.

An 45 Stellen, d. h. etwa in jedem 44. Worte, stimmen diese drei Zeugen überein im Gegensatze zum Claromontanus. Nur selten stammen diese Abweichungen aus engerem Anschlusse an den griechischen Text [1]); auch die Berichtigung nach einer anderen griechischen Textvorlage ist nicht häufig [2]). Die Mehrzahl der Differenzen besteht in einfachen Varianten des Ausdruckes [3]), und zwar derart, daß die Textform des Claromontanus größtenteils [4]) dem griechischen Original näher steht als die von den drei übrigen Zeugen repräsentierte Textform. Eben deshalb scheint im allgemeinen die Claromontanus-Textgestalt die ursprünglichere zu sein, da, wie wir gesehen haben, der Charakter dieser Rezension im Unterschiede von der ältesten Textform (bei Tertullian und

1) 2, 17, wo die Auslassung von et ipsi bei d (gegen D) vielleicht nur ein Versehen ist; auch 3, 21 ist vielleicht ebenso zu beurteilen. Sonst kommen nur noch 4, 4 und 4, 12 in Betracht.

2) Mit dem gewöhnlicheren Text gehen $g\alpha\beta$ 1, 6; 4, 7; 5, 1; mit dem weniger verbreiteten abendländischen 1, 15; 6, 17. Eine Sinnkorrektur bietet 4, 25. Eine Wortauslassung wider den griechischen Text 2, 16; 6, 18.

3) 1, 8. 13; 2, 2. 7. 16; 4, 3. 8. 9. 13. 20. 22; 5, 10; 6, 4. 7. 12. 13.

4) In der Wortstellung: 1, 7; 6, 16; im Ausdruck 2, 2. (zweimal) 3. 16. 20; 4, 2. 3. 24; 6, 4 (zweimal); in erläuternden Zusätzen 2, 6 (wonach auch der griechische Text G gestaltet ist); 4, 2; 6, 6. Umgekehrt schließt sich d weniger an die griechische Wendung an: 2, 12; 3, 22.

Cyprian) ſich durch engeren Anſchluß an den griechiſchen Wortlaut kennzeichnet. Dafür ſpricht auch ein anderer beachtenswerter Umſtand, der nämlich, daß in faſt allen Stellen — 37 von 45 —, in welchen der Boernerianus, Victorin und Ambroſiaſter gegen den Claromontanus zuſammenſtimmen, ihre Lesart auch in der eigentlichen Itala, d. h. der Bibel Auguſtins, ſich wiederfindet.

Für einen Augenblick könnte einen dieſe letztere Wahrnehmung allerdings auf eine ganz andere Fährte bringen. Denn das ſtarke Zuſammengehen dieſer drei Texteszeugen mit der Itala legt den Gedanken nahe, es möchte von jenen Zeugen überhaupt nicht der Texttypus des Claromontanus, ſondern der der Itala ſelbſt gegeben ſein. Dieſe Annahme ſcheint daran einen ſtarken Rückhalt zu haben, daß die Abweichungen der drei Textzeugen vom Claromontanus überaus zahlreich ſind. Der lateiniſche Text des Boernerianus nämlich weicht, abgeſehen von den vielen beigefügten Doppelüberſetzungen, in mehr als 200, der Ambroſiaſtertext in mehr als 300, der Victorintext in etwa 250 Stellen vom Claromontanustexte ab, d. h. der Boernerianus differiert im Durchſchnitt in jedem neunten, Ambroſiaſter und Victorin [1]) ſogar in jedem ſiebenten Worte gegenüber dem Claromontanus. Aber die Erwartung, hier Zeugen der eigentlichen Itala zu beſitzen, erweiſt ſich als irrig. Denn einerſeits repräſentieren jene drei Zeugen gar keinen einheitlichen Texttypus gegenüber dem Claromontanus, denn die Stellen, in welchen nur einer von ihnen vom Claromontanus abweicht, ſind viel zahlreicher als diejenigen, in welchen auch nur zwei von ihnen gegen dieſen zuſammenſtimmen. Wenn ich richtig gezählt habe, differieren gegenüber dem Claromontanus: g in 102, α in 179, β in 133, g$\alpha\beta$ in 45, gα in 37, gβ in 21, $\alpha\beta$ in 52 Stellen. Und anderſeits, was den Ausſchlag giebt, ſtimmen zwar dieſe drei Textzeugen oder zwei oder einer von ihnen wohl oft genug mit dem Italatexte gegen den Claromontanus überein, aber jeder einzelne dieſer Zeugen ſteht doch dem Claromontanus

1) Bei Victorin kommt man bei der Durchſchnittsberechnung auf ungefähr dasſelbe Reſultat wie bei Ambroſiaſter, weil der Text Victorins zwei erhebliche Lücken zeigt.

näher als der Itala. Wir werden das noch näher auszuführen haben.

So bleibt es dabei, daß der Boernerianus, Victorin und Ambrosiaster dieselbe Textrezension bieten wie der Claromontanus, d. h. den vor der Herstellung der Vulgata am meisten verbreiteten Texttypus, den Hieronymus die Vulgata seiner Zeit nennt, und den ich, um Verwechselungen auszuschließen, mit Communis bezeichnen möchte. Aber wir erkennen auch, wie begründet des Hieronymus Klage ist: quot codices, tot exemplaria. Nur nach der Zahl der Abweichungen beurteilt, stehen, wie erwähnt, die Texte Victorins und Ambrosiasters dem Claromontanus um nichts näher als die Citate Tertullians und Cyprians, obwohl die letzteren einer anderen Textrezension — nach der allerdings irrigen Meinung vieler gar einer ganz anderen Übersetzung — angehören.

Daß wir aber in der That hier nicht eine weitere Textrezension vor uns haben neben Princeps, Communis und der nachher zu besprechenden Bibel Augustins, der Itala, sondern nur stark differierende Textzeugen der Communis, ergiebt sich, abgesehen von der schon hervorgehobenen Differenz der drei Zeugen unter einander, aus der Vergleichung der Varianten selbst, die zeigt, daß feste Grundsätze, wie sie die Herstellung einer neuen Revision voraussetzen lassen würde, völlig fehlen, daß es sich also um im ganzen nur willkürliche Änderungen, um einzelne, wenn auch sehr zahlreiche Varianten, aber um keine Rezension handelt [1]). Selbstverständlich soll damit

1) Es ist unnötig, dies durch den ganzen Brief hindurch auszuführen. Der Nachweis an den zwei ersten Kapiteln dürfte vollauf genügen. Sehen wir dabei ab von den Abweichungen, die die Itala mit diesem Texte teilt, so bestehen die Differenzen des Victorinustextes 1) in der Vertauschung von Synonymen, die meistens dem griechischen Texte gleich nahe stehen (1, 8. 9. 15. 15. 16. 23. 23; 2, 2. 4. 4. 6. 7. 10. 11. 14). Nur einmal entspricht der Text des Victorinus dem Original genauer (1, 12); häufiger ist der umgekehrte Fall (1, 1. 12. 24; 2, 6. 6. 7. 9). 2) Die Wortumstellungen haben gewiß nicht in der Vergleichung des Griechischen ihren Grund, da sie sich umgekehrt von diesem fast immer entfernen (1, 4. 6. 7. 19; 2, 16. 18; anders nur 1, 8. 11). Die Auslassungen sind teils durch keine griechischen Zeugen geschützte Flüchtigkeitsfehler (1, 5; 2, 4. 12. 16), teils gleichgültiger Natur (1, 11, 13; 2, 3). Am ehesten könnten die Zusätze (1, 23; 2, 2. 9.

nicht gesagt sein, daß alle diese Varianten lediglich der Abschreiberwillkür ihren Ursprung verdankten. Ihrer viele können gewiß keinen besseren Legitimationsschein aufweisen; manche mögen Ambrosiaster und Victorin selbst entstammen, die zuweilen im Kommentar eine andere Textgestalt bieten als im vorausgeschickten Schrifttexte. Viele aber gehen, wie sich durch ihre Erhaltung bei zwei verschiedenen Zeugen sofort ergiebt, auf ältere Hände zurück. Manche der Änderungen suchen ein besseres Latein zu geben, einzelne schließen sich enger an das Griechische an, wenige verraten auch den Einfluß griechischer Textvarianten; aber die große Mehrzahl ist das Werk der bloßen Willkür. Von einer vollen Textrezension jedenfalls, derart, wie sie die Communis gegenüber der Princeps bietet, kann nicht die Rede sein. Vielmehr haben wir in dg Victorin, Ambrosiaster vier Zeugen für dieselbe Textgestalt der Communis vor uns; nur geht es ihnen oft wie den falschen Zeugen im Evangelium: ihr Zeugnis stimmt nicht überein.

Eine eigenartige Stellung nimmt allerdings der Boernerianus ein. Nicht daß über seine Zugehörigkeit zur Communis irgendein Zweifel obwalten könnte. Aber der Verfertiger der Handschrift hat sich diesem Texte gegenüber eine eigentümlich freie Stellung herausgenommen. Er modelt ihn nämlich bis ins einzelnste hinein nach

10. 17. 22) und Konstruktionsänderungen (2, 9. 16. 17) auf die Annahme einer planvollen Rezension führen, da die ersteren als Verdeutlichungen, die anderen als elegantere Wendung oder als Sinnkorrektur erscheinen. Von einer einheitlichen Neurezension kann darum aber doch keine Rede sein. (Auf einen andern griechischen Text führt vielleicht 2, 16, schwerlich 1, 8.) Der Ambrosiastertext weicht meist in Synonymen ab (1, 4. 11. 17. 20. 21. 23. 23; 2, 4. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 14. 18. 20), die zuweilen genauer (1, 13. 18; 2, 13), zuweilen ungenauer (1, 10. 12; 2, 6. 8) dem Original entsprechen. Umstellungen sind regelmäßig wider das Griechische (1, 10; 2, 5. 6. 6. 12. 14). Konstruktionsänderungen, wenn nicht indifferent (1, 22), entsprechen dem Griechischen teils mehr (1, 16. 18; 2, 9), teils weniger (1, 19; 2, 17). Zusätze sind Erleichterungen oder Erläuterungen (2, 1. 6. 9. 20); indifferent ist die Auslassung 1, 5. Der Einfluß einer andern griechischen (1, 3) oder lateinischen (1, 8) Vorlage ist ungewiß, ebenso ob num für ergo (2, 17) aus verschiedener Übersetzung des griechischen αρα (ἆρα oder ἄρα) stammt.

dem griechischen Texte, über den er den lateinischen als Interlinearversion stellt. Näheres hierüber würde hier zu weit führen; ein paar Bemerkungen genügen. Die lateinische Übersetzung ist dem des Griechischen nur unvollkommen mächtigen gelehrten Abschreiber offenbar eine Hilfe zur Erlernung des Griechischen. Das zeigt der enge, sklavische Anschluß an die griechischen Wortformen, Konstruktionen und Wortstellungen. So wird die griechische Partizipialkonstruktion sehr häufig nachgeahmt [1]), die Wortstellung, selbst dem lateinischen Sprachgebrauche entgegen, gräcisiert, z. B. wird wiederholt dem οὐκέτι entsprechend non jam [2]), und ein einziges griechisches Wort möglichst auch durch ein, wenn auch unlateinisches, wiedergegeben [3]), um anderer Dinge zu geschweigen [4]).

Durch diese Eigentümlichkeiten bietet der Boernerianus ein Studium und oft genug auch ein Amusement für sich. Für uns hier kommt nur die Frage in Betracht, ob die zahlreichen Doppelübersetzungen dieses Codex auf zwei oder mehr verschiedene Texte zurückgehen und welcher Rezension die etwaigen Nebentexte angehören. Aus der verhältnismäßig doch nur geringen Zahl von Doppelübersetzungen — im Galaterbrief mit seinen bald 2000 Worten nicht viel mehr als 50 — darf man zumal bei der Neigung des Autors dieser Handschrift, statt wörtlicher Übersetzung Wörterübersetzung zu geben, von vornherein schließen, daß die zweite Übersetzung nur Varianten des Schreibers eigener Fabrik bietet. Und diese Annahme dürfte überall da die richtige sein, wo die Nebenübersetzung sich enger an das Original anschließt, z. B. in Nachahmung der Konstruktion [5]), in Wiedergabe griechischer Wörter als lateinischer Fremdwörter [6]), in erläuternden Zusätzen [7]), im Wechsel

1) So 1, 6. 7; 2, 1. 9; 4, 9; 5, 8 u. ö., namentlich wo eine zweite Übersetzung gegeben wird 1, 4; 2, 20; 4, 27; 5, 6. 12; 6, 6 u. ö.

2) Vgl. 2, 20; 3, 18. 25; 4, 7.

3) Vgl. 1, 11. 2, 10; 3, 15.

4) Wie der lateinische Text, erst nachdem er schon geschrieben war, gelegentlich noch dem griechischen angepaßt wurde, zeigen die Beispiele 2, 12 venirent über ἦλθεν und sè et segregabat se.

5) Vgl. 1, 4; 2, 20; 6, 6.

6) Vgl. 1, 14; 4, 17. 27.

7) Vgl. 1, 2; 6, 17.

von Präpositionen [1]) und in sonstiger wörtlicher Wiedergabe der griechischen Worte [2]). Anderseits giebt der wunderliche Mischtext 3, 23 in futuram fidem quae postea revelaretur et retegebatur für *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*, der nur aus einer Vermischung der Lesarten des Claromontanus in eam fidem quae postea retegebatur und des Textes Victorins in eam fidem quae futura erat, ut revelaretur entstanden sein kann, den Beweis, daß dem Verfertiger des Boernerianus wenigstens hier zwei verschiedene Texte vorgelegen haben müssen. Die Wahrscheinlichkeit spricht unter diesen Umständen recht dafür, daß die Vorlage des Boernerianus ein einziger, aber ein emendierter bezw. glossierter lateinischer Text gewesen ist, der, wie erwiesen, der Rezension der Communis angehört. Jedoch bedürfte dieser Punkt noch einer eingehenderen Untersuchung.

Gehen wir nunmehr zur Erforschung der eigentlichen Itala, der Bibel Augustins, über. Daß sie Augustin als eine eigene, in Italien übliche bezw. aus Italien stammende Übersetzung bezeichnet, ist bereits Eingangs erinnert. Aber Augustin irrt sich darin, das läßt sich positiv erweisen. Denn die Varianten, die der Augustineische Text selbständig gegenüber dem Claromontanus bietet, sind unverhältnismäßig gering; es sind ihrer noch nicht 80. Alle übrigen Abweichungen teilt er mit $g\alpha\beta$ oder mehreren dieser Repräsentanten der Communis. An eine selbständige Übersetzung ist also keineswegs zu denken. Ja man könnte nach der bloßen Zahl der Abweichungen bezweifeln, ob auch nur eine neue Rezension in der Itala vorliegt. Denn während der Text Ambrosiasters in mehr als 300 Stellen differiert, weicht die Itala nur in nicht viel über 200 Stellen von Claromontanus ab. Der Zahl der Varianten nach steht die Bibel Augustins also dem Claromontanus näher als der Text Ambrosiasters und ebenso Victorins. Da fragt sich: ist die Itala überhaupt eine selbständige Rezension neben der Communis?

---

1) Vgl. 1, 4. 4; 2, 16; 3, 26; 4, 9. 22; 5, 6. 13 (wo das Substantiv ungeändert bleibt).

2) Vgl. 1, 10; 2, 10; 3, 17; 5, 3. 8. 16. 21. 24; 6, 5. 7. 16.

Um darauf die Antwort zu finden, wird man zunächſt von allen denjenigen Stellen abſehen, in denen der Boernerianus oder die Texte des Ambroſiaſter und Victorin mit der Itala gegen den Claromontanus zuſammenſtimmen. Denn man weiß vorerſt nicht, ob nicht dieſe Zeugen ihrerſeits durch den Italatext beeinflußt ſind, und ſelbſt für den Fall, daß die Abhängigkeit viel mehr auf der Seite der Itala liegt, bleibt die Frage offen, ob der etwaige Reviſor, der die Itala hergeſtellt hat, ohne Reflexion oder ob er mit bedachter Auswahl die Lesart übernommen hat, die er vorfand. Der Grundcharakter einer etwaigen Reviſion muß offenbar an ſolchen Varianten erkundet werden, die nicht von anderswoher übernommen ſind.

Eine Vergleichung der dem Italatext eigentümlichen Varianten ergiebt nun das zweifelloſe Reſultat, daß wir es bei der Itala wirklich mit einer neuen Rezenſion zu thun haben, die Auguſtin in der bekannten Ausſage über dieſen Text im weſentlichen ſehr richtig geſchildert hat als „verborum tenacior cum perspicuitate sententiae“ (de doct. christ. 2, 15).

Sehen wir nämlich von denjenigen (übrigens nicht ſehr zahlreichen) Varianten ab, die lediglich in der Vertauſchung gleichwertiger Synonyme beſtehen, wie illi für ei, tamquam für sicut u. dgl. [1]), Varianten, wie ſie in allen lateiniſchen Bibeltexten ganz gewöhnlich ſind — ein deutliches Zeichen übrigens, daß man in jener Zeit noch weit davon entfernt war, wie im 17. Jahrhundert katholiſcherſeits mit der Vulgata geſchehen [2]), die Überſetzung für inſpiriert zu halten —, ſo bleibt eine Anzahl von abweichenden Lesarten über, die vor den entſprechenden Textſtücken der Communis entweder größere Treue, oder beſſere Latinität voraus haben. Nach Wörtlichkeit der Überſetzung im Sinne derjenigen Rezenſion der Princeps, die in der Communis vorliegt, ſtrebt die

1) Vgl. 1, 4. 8. 16; 2, 2. 5. 12. 14; 3, 6. 16. 24; 4, 12. 23; 5, 6. 19. 20; 6, 10. 12 (zweimal).

2) Vgl. Morinus, Exercitatt. Bibl. I, VII; 4. ed. Paris 1633, p. 346 (bei Kaulen, Geſchichte der Vulgata 1868. S. 3): Vulgatam versionem θεόπνευστον non sine gravibus argumentis existimamus.

Itala-Rezenſion nicht. Das zeigen einmal die Wortumſtellungen, die durchgängig von der griechiſchen Wortſtellung abweichen [1]), und außerdem eine Anzahl anderer Varianten [2]). In beiden zeigt ſich das Streben nach klarem und lateiniſch gedachtem Stil. Dafür fehlt es auch ſonſt nicht an Belegen. So wird aus consenserunt cum illo 2, 13 consenserunt illi, aus sollicitus fui mit Infinitiv für *ἐσπούδασα* 2, 10 studui u. dgl. m. [3]). Zweimal zeigt der vorgezogene neue Ausdruck den klareren, wenn auch noch nicht geläufigen Kunſtausdruck 4, 20 in allegoria, 3, 23 revelata est. Die Hand des dogmatiſch reflektierenden Gelehrten zeigt die Erſetzung des für die Kirche als Objekt unziemlich ſcheinenden expugnare durch vastare 1, 13. 23 und der Zuſatz legis 3, 10. Mehrfach iſt die Überſetzung einzelner Ausdrücke eine dem Original entſprechendere, wenn auch nicht wörtlichere; ſo z. B. irritam facio für *ἀκυροῖ* ſtatt abjicio 2, 21 [4]). Nur ſelten wird eine genauere durch eine weniger getreue Verſion erſetzt [5]). Verſchiedentlich zeigt die neue Überſetzung eine Reviſion nach dem griechiſchen Original. So z. B. deutlich 2, 13, wo das griechiſche *συνυπεκρίθησαν* mit simulate consenserunt ſtatt des einfachen consenserunt und *συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει* mit adduceretur illorum simula-

1) Vgl. 1, 23; 2, 20; 3, 1. 5. 25; 4, 6. 13. 16; 6, 11.

2) Vgl. 2, 6 de ſtatt ab (*ἀπό*), Erleichterung der Ellipſe; 2, 11 cum venit ſtatt cum venisset; 2, 16 per fidem ſtatt ex fide; 3, 21 omnino ſtatt pro certo (*ὄντως*); 4, 9 immo ſtatt magis autem (*μᾶλλον δέ*); 5, 20 idolorum servitus für idololatria.

3) Vgl noch 2, 7 e contrario ſtatt (e) contra, die Zufügung von semetipsum 2, 12, von ut antea zu rursus für *πάλιν ἄνωθεν* 4, 9, der Plural concupiscentias ſtatt des Singulars 5, 16.

4) Vgl. noch 2, 6 adposuerunt für contulerunt (*προσανέθεντο*); 2, 12 convescebatur ſtatt edebat (*συνήσθιεν*), 2, 13 adduceretur ſtatt des Simplex (*συναπήχθη*); 4, 9 revertimini ſtatt conv.; 4, 21 Partizipialkonſtruktion wie im Griechiſchen; 5, 1 et ne . . adtineamini = *καὶ μὴ ἐνέχεσθε* ſtatt nolite contineri; die Hinzufügung von ipsum 2, 18.

5) 5, 26 ne perfeceritis ſtatt non perficietis = *οὐ μὴ τελέσητε*. Hierher gehören auch die Wortauslaſſungen 5, 13. 20.

tione ſtatt duceretur ab his in illa simulatione wiedergegeben wird [1]). Der Charakter ſolcher Neuüberſetzungen nach dem Original als bloßer Reviſion eines ſchon vorhandenen lateiniſchen Textes wird an zwei Stellen recht klar, wo die Reviſion auf halbem Wege ſtehen geblieben iſt: 3, 23 revelata est (der dogmatiſche Ausdruck, der, wie des Hieronymus Auseinanderſetzung zu 1, 12 zeigt, dem lateiniſchen Ohr allerdings noch etwas fremdartig klang) ſtatt retegebatur, wo das griechiſche *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι* vielmehr einen Futurbegriff erfordert hätte, und 4, 21, wo ſtatt des legistis der Communis im Perfektum audistis eingeſetzt wird, während das Original (*ἀκούετε*) das Präſens verlangte.

Die letztgenannte Stelle iſt zugleich ein Beleg dafür, daß der Autor der Itala die in dieſer vorliegende Reviſion der Communis nach einer anderen Familie des griechiſchen Textes herſtellte, als nach welcher die Überſetzung ſelbſt gefertigt war. Das legistis der Communis war Überſetzung des *ἀναγινώσκετε* der griechiſchen Handſchriften D G, die bekanntlich zur occidentaliſchen Textklaſſe gehören, während *ἀκούετε* von den älteſten (ℵ B) und von den orientaliſchen Zeugen (ACKLP) geboten wird. So werden wiederholt auf dem occidentaliſchen Text von D G beruhende Lesarten der Communis zugunſten der ſonſt bekannten Geſtalt des Grundtextes aufgegeben: 5, 29; 4, 18 (zweimal). 5, 11. 13. 14. Eine entſchieden abendländiſche Lesart 3, 19 factorum = *πράξεων* ſtatt *παραβάσεων*, wohl auf einer im Grunde gar nicht übeln Konjektur eines den pauliniſchen Tiefſinn nach Art auch vieler neuer Ausleger nicht verſtehenden Gelehrten beruhend, die uns auch ſonſt (im älteren speculum und in der lateiniſchen Überſetzung des Irenäus) begegnet, hat griechiſch nur noch G erhalten; auch ſie

1) Weitere Beiſpiele ſind die Auslaſſung des esse nach videntur 2, 6: die Überſetzung von *ἴδετε* (geſprochen wie *εἴδετε*) mit vidistis ſtatt videte 6, 11, sed posteaquam venit fides ſtatt veniente autem fide, *ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως* 3, 25; comeditis ſtatt inaccusatis für *κατεσθίετε* 5, 15. Vgl. 5, 23 die Auslaſſung zweier Subſtantive nach dem Griechiſchen.

vermeidet die Itala. Auch in den übrigen Stellen [1]) finden sich die occidentalischen Codices D G fast stets auf Seite derjenigen Lesarten, die die Itala verworfen hat.

Als Resultat ergiebt sich aus dem allen dies: die Itala im engeren Sinne, also die Bibel Augustins, ist eine nach dem Grundtext, und zwar nach einer von dem occidentalischen Typus abweichenden, wesentlich korrekteren Gestalt des Grundtextes vorgenommene Revision der Communis, bestrebt, mit größerer Deutlichkeit und besserer Latinität Treue ohne sklavische Wörtlichkeit zu verbinden.

Wenigstens für den in die Untersuchung eingezogenen Bereich ist damit, um dies der Übersicht halber zu wiederholen, folgendes Ergebnis gefunden:

1) Die vorhieronymianischen Reste der altlateinischen Bibelübersetzung — und die Vulgata können wir ohne weiteres mit einschließen, da auch sie im Bereich unseres Gegenstandes nicht neue Übersetzung, sondern bloß Revision ist — gehen auf eine einzige Übersetzung zurück.

2) Diese Vetus Latina liegt in drei deutlich von einander unterschiedenen Formen vor.

3) Die älteste Gestalt (Princeps), die wir keinen Grund haben nicht als Originalgestalt anzusehen, läßt sich aus Citaten bei Tertullian und Cyprian erkennen. Handschriftlich ist sie bisher nicht aufgefunden.

4) Die folgende Gestalt (Communis), die Vulgata vor Hieronymus, liegt in d g, sowie in den Kommentaren von Ambrosiaster und Victorin vollständig vor. Die einzelnen Textzeugen

---

1) Vgl. folgende Übersicht. Die Itala geht

1,3	mit c. 16 Minuskeln und Chrysostomus	gegen	die übrigen Zeugen.
2,9	„ ℵ[a]ACD	„	ℵ*BGHKLP
3,1	„ ℵABC	„	DGKLP
4,28	„ ℵACKLP	„	BDG
4,31	„ ACP	„	ℵBDGKL
5,21	„ ℵB	„	ACDGKLP
5,24	„ ℵBG	„	ACDKLP

variieren unter einander ſtark, laſſen aber über den Geſamtcharakter der Textgeſtalt keinen Zweifel. Die Communis ſtellt ſich danach heraus als die nach dem Griechiſchen peinlich und äußerlich genau revidierte Princeps. Der Reviſion hat ein im weſentlichen mit dem Original der Princeps übereinſtimmender griechiſcher Text zugrunde gelegen.

5) Eine andere ſpätere Reviſion — wohl der Communis, nicht der Princeps — bietet die Bibel Auguſtins (Itala). „Verborum tenacior cum perspicuitate sententiae", wie ſie Auguſtin richtig charakteriſiert, iſt ſie nach einem griechiſchen Text revidiert, der ziemlich erheblich vom occidentaliſchen Texttypus abwich.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Kleine Beiträge zu Luthers Leben.

Von

D. Paul Tschackert in Königsberg.

I.

Warum hat Luther gerade fünfundneunzig Ablaßthesen geschrieben?

Meines Wissens hat bis zum heutigen Tage niemand die Frage aufgeworfen, warum Martin Luther am 31. Oktober 1517 in Wittenberg gerade 95 Thesen an die Thür der Schloßkirche zur Erklärung der Kraft der Abläſſe angeschlagen hat. Dem aufmerksamen Leser der Thesen wird nun nicht entgehen, daß in diesen Sätzen selbst kein Grund für die Zahl 95 liegt. Manchmal hat Luther z. B. einen einzigen Satz so geschrieben, daß mehrere Thesen daraus werden, wie 33 und 34; 67 und 68; 69 und 70 u. a. Die Zählung der Thesen ist, so muß man meinen, eine ganz willkürliche.

Dennoch liegt ein Umstand vor, welcher die Zahl 95 mit geschichtlicher Sicherheit erklärt.

Als nämlich der Ablaß zum besten der Peterskirche in Deutschland vertrieben werden sollte, gab der Erzbischof Albrecht von Mainz seinen Unterkommissaren eine Instruktion, die „instructio summaria pro subcommisariis etc.“ Sie beginnt mit den Worten „Albertus, Dei et Apostolicae sedis gratia sanctarum Magdeburgensis ecclesiae ac Moguntinensis sedis archiepi-

scopus etc.“ und enthält eine ausführliche Anweisung, wie der Vertrieb der Ablässe („negotium indulgentiarum“) gehandhabt werden sollte [1]). Sie allein bildete also im Jahre 1517 in Deutschland innerhalb des Geschäftsbereiches des Erzbischofs Albrecht die offizielle Rechtsgrundlage für das ganze Ablaßgeschäft, und Tetzel mußte sich auf sie berufen.

Luther hat diese Instruktion des Erzbischofs Albrecht von Mainz gekannt. In dem Begleitbriefe, den er an demselben Tage, wo er die 95 Thesen anschlug, zugleich mit den Thesen an Albrecht schickte, spricht er sich deutlich voll heiligen Zornes über diese „instructio commissariorum“ aus und verlangt deren Vernichtung [2]). Denn er war der Ansicht, daß das Volk nicht bloß durch die Marktschreierei der Ablaßhändler, sondern auch

1) Ein Originaldruck [aus dem Besitze Johann Polianders] befindet sich auf der Stadtbibliothek in Königsberg (Ca 232 I, 4°, Stück 10). Der Titel desselben lautet: Instructio snm- || maria pro subcō || missariis: penitentiariis et con- || fessoribus: in executionē gratie || plenissimarū indulgentiarū: ac || aliarū plenissimarum facultatū: in || fauorē Basilice principis apl'orū || de orbe: per Scissimū dn̄m nostrum || Papam Leonem decimū moder || nnm in forma Jubilei: largissi || me concessarum subdepntādis || et ordinandis. — Gotischer Druck. 16 Blätter in Quart, ohne Angabe des Ortes und des Jahres. — Ein zweites Exemplar existiert in Wernigerode in der Gräflich Stollbergschen Bibliothek. (Vgl. Kawerau in Luthardts Zeitschr. für kirchliche Wissenschaft 1882, 321.) In der Schrift Brakes „Luthers 95 Thesen“ (Göttingen 1884) 15 ff. und 187 ff. ist mißverständlich stets nur von Instruktionen „Tetzels“ die Rede. Es gab allerdings auch eine Instruktion Tetzels, nämlich die für die Priester [„instructio sacerdotum“.] Dieselbe haben wir aber nicht mehr. Daß der geistige Ursprung der Instruktion Albrechts nicht in Mainz, sondern höchstwahrscheinlich an der Kurie selbst zu suchen ist, s. bei Brake a. a. O. S., 16 ff.

2) Martin Luther an den Erzbischof Albrecht, d. d. Ex Vuittemberga in vigilia omnium sanctorum anno MDXVII (Erl. Ausg. op. lat. var. arg. T. I, 283 sqq. und im Briefwechsel, bearbeitet von Enders, I. [1884], 116.) „Accedit . . . reverendissime pater in Domino, quod in instructione illa commissariornm snb Tnae reverendissimae Paternitatis nomine edita dicitnr . . . [die Versöhnung des Menschen mit Gott sei die eine der Ablaßgnaden.] Sed quid faciam, optime Praesul et illustrissime princeps, nisi qnod . . . orem, quatenus . . . dignetur . . . eundem libellum penitns tollere et praedicatoribns veniarum imponere aliam praedicandi formam, ne forte ali-

durch die in dieſer „Inſtruktion“ enthaltenen Anpreiſungen des Ablaſſes irregeführt werde.

Um nun ſeinerſeits dieſer Irreführung zu ſteuern, ſchrieb er ſeine Disputation pro declaratione virtutis indulgentiarum [Erl. Ausg. op. lat. var. arg. T. I, 285 sqq.] [1]). Daß dieſe „Disputatio“ Luthers auf die Inſtruktion Albrechts Bezug nehmen werde, iſt ſchon nach dem Anſchreiben des Theſenſtellers an den Erzbiſchof (vom 31. Oktober 1517) zu erwarten. Daß er dabei in den Theſen, alſo vor dem Publikum, die Inſtruktion nicht ausdrücklich nennt, erklärt ſich ſehr leicht aus ſeiner Ehrerbietung vor ſeinem höchſten kirchlichen Vorgeſetzten in Deutſchland. Aber aus dem Inhalt und oft genug auch aus dem Wortlaute der Theſen geht deutlich genug hervor, daß ihr Verfaſſer die Inſtruktion Albrechts vor Augen hatte und widerlegen wollte. Der Geſamtinhalt der Theſen Luthers iſt das gerade Gegenteil von dem Geſamtinhalt der Inſtruktion Albrechts; das braucht nicht erſt bewieſen zu werden; aber auf die Beziehungen beider im einzelnen muß hier beſonders eingegangen werden [2]).

Inſtruktion Albrechts:	Theſen Luthers:
Abſatz 10: (Zur Empfehlung des Ablaſſes). „Tempore autem Adventus et Quadragesimae quotidie hora congrua fiat unus sermo: et in diebus festivis duo: in ecclesia, in qua crux erecta fuerit. Volumus etiam, quod sub eisdem horis alibi non praedicetur etiam perquoscunque, nisi forte	Theſe 53: „Hostes Christi et papae sunt ii, qui propter venias praedicandas verbum Dei in aliis ecclesiis penitus silere iubent.“

quis tandem exsurgat, qui editis libellis et illos et libellum istum confutet, ad vituperium summum illustrissimae Tuae sublimitatis.“

1) Leider beſitzen wir bis heute von dieſen 95 Theſen weder das Autograph Luthers, noch den erſten Druck.

2) Vgl. auch Bratke a. a. O., 16 f.

Instruktion Albrechts:	Thesen Luthers:
de licentia generalis subcommissarii speciali obtenta.“	
Absatz 17: „Praedicatores in suis singulis sermonibus debent suspensionem omnium [aliarum] indulgentiarum ... octennio durante factam ... populo ... insinuare, ne praetextu indulgentiarum prius concessarum ... praesentes nostras indulgentias ... contemnat.“	These 89: „Cur [papa] suspendit literas et venias iam olim concessas, quum sint aeque efficaces?
Absatz 18: [Indulgentiae] sunt proprius thesaurus sancti Petri.“	These 56—66 (über den Thesaurus ecclesiae). 56. „Thesauri ecclesiae, unde papa dat indulgentias, neque satis nominati sunt neque cogniti apud populum Christi.“ 60. „Sine temeritate dicimus, claves ecclesiae merito Christi donatas, esse thesaurum istum [d. i. ecclesiae].
Absatz 19: Prima gratia est plenaria remissio omnium peccatorum, qua quidem gratia nihil maius dici potest, eo quod homo peccator et divinā gratiā privatus, per illam perfectam remissionem et Dei gra-	These 33: Cavendi sunt nimis, qui dicunt venias illas papae donum esse illud Dei inaestimabile, quo reconciliatur homo Deo.

Instruktion Albrechts:	Thesen Luthers:
tiam denuo consequitur. Per quam etiam peccatorum remissionem sibi poenae in purgatorio propter offensam divinae maiestatis luendae plenissime remittuntur atque dicti purgatorii poenae omnino delentur. Et licet ad tantam gratiam promerendam nihil satis dignum possit retribui, eo quod donum dei et gratia aestimationem non habent tamen ... sequentem modum ... statuimus etc.	
Absatz 35. 36: Tertia principalis gratia est participatio omnium bonorum ecclesiae universalis ... Quam participationem fideles tunc consequuntur, quando literas confessionales redimunt ... Declaramus etiam, quod pro dictis duabus gratiis principalibus consequendis non est opus confiteri ... sed dumtaxat confessionale redimere [1]).	These 37: Quilibet vere Christianus ... habet participationem omnium bonorum Christi et ecclesiae, etiam sine literis veniarum, a Deo sibi datam.
Absatz 37: Quarta principalis gratia est pro ani-	These 22—29 und 35: (22): [Papa] nullam [poe-

1) Am Rande steht bei 36 ganz folgerichtig gedruckt, da die confessio immer die contritio zur Voraussetzung hat: ad redimenda confessionalia et consequendum participationem huius modi non requiruntur contritio et confessio.

Instruktion Albrechts:

mabus in purgatorio existentibus: plenaria omnium peccatorum remissio, quam remissionem papa ... per modum suffragii largitur et concedit, ita videlicet, quod pro eis in capsam contributio per viventes fiat ... Nec opus est, quod contribuentes pro animabus in capsam sint corde contriti et ore confessi.

Thesen Luthers:

nam] remittit animabus in purgatorio, quam in hac vita debuissent ... solvere.

(26): Optime facit papa, quod ... per modum suffragii dat animabus remissionem.

(27): Hominem praedicant, qui statim, ut iactus nummus in cistam tinnierit, evolare dicunt animam.

[Die hier zurückgewiesene Marktschreierei hatte ihren Anhalt an dem Absatz 37 der Instruktion. In der Instruktion selbst wechseln die Ausdrücke capsa und cista z. B. Absatz 25.]

These 35: Non christiana praedicant qui docent, quod redemturis animas vel confessionalia non sit necessaria contritio.

Die angeführten Beziehungen mögen genügen, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß Luther bei der Abfassung der Thesen auf den Inhalt der Instruktion Albrechts oppositionell Bezug genommen hat. Dieses erzbischöfliche Schriftstück enthält nun 94 Abschnitte; im Originaldruck sind die Zahlen von 2 bis 94 am Rande ausgedruckt, um die einzelnen Punkte genau erkenntlich zu machen. Wie oft werden sich Tetzel und Genossen auf diese 94 Sätze berufen haben! Ist es dann befremdlich, daß Luther, als ihm über die Schamlosigkeit der Ablaßhändler die Galle überlief,

die ganzen 94 Sätze über den Haufen zu werfen beschloß! „Berufst ihr euch auf eure 94 Sätze", mag er gedacht haben, „so will ich euch andere 94 lehren und noch einen dazu!" Das ist eine Vermutung; aber an ihrer Richtigkeit wird kaum gezweifelt werden können. Luther hat also 95 Sätze geschrieben, um die 94 des Erzbischofs Albrecht zu übertrumpfen.

Auch der berühmte Zeitgenosse Luthers, Johannes Poliander († 1541), damals Rektor der Thomasschule in Leipzig, der den ganzen Ablaßstreit mit innigster Anteilnahme mit durchlebt hat, war der Meinung, daß die Instruktion Albrechts der prinzipielle Anfang des Ablaßstreites gewesen ist. Er selbst schrieb (wann? ist unbestimmt) auf sein Exemplar die (bisher unbekannten) Worte: „Hic [d. i. die Instruktion Albrechts] fons est omnium tragoediarum; haec est hydra illa Lernaea, cujus nullum caput incontritum reliquit noster Hercules; protulit autem semper se aliud; hic omnia scripturae gladio et spiritus igne vastavit."

II.

Über „Matthias episcopus Gadensis"

[Matthias Drzewicki, Bischof von Leslau und Erzbischof von Gnesen, † 1535],

den Empfänger des Briefes Luthers d. d. 29. Mai 1529.

bei De Wette III, 462.

In Löschers „Unschuldigen Nachrichten", Jahrgang 1721, S. 174 findet sich zum erstenmal ein Brief Luthers unter der Überschrift „Domino Matthiae episcopo Gadensi" gedruckt; am Schluß desselben steht das obige Datum, aber ohne Ortsangabe; die Unterschrift lautet „Tuus Martinus Luther". Bei De Wette III, 462 lautet die Überschrift „Reverendo in Christo patri domino Matthiae, episcopo Gadensi, suo in Domino Majori

1) Auf dem Titelblatte des vorhin beschriebenen Exemplars auf der Stadtbibliothek zu Königsberg (Pr.). Die Handschrift ist unzweifelhaft die Polianders, und der Sammelband, in dem sich das Exemplar befindet, stimmt aus seiner eigenen Bibliothek.

venerabili." — Der Brief ist ein Dankschreiben an den Bischof, von welchem man bis jetzt nichts weiter als die obige unerklärte Adresse kennt. Aus dem Briefe Luthers geht hervor, daß Bischof Matthias noch als Greis vor dem Tage Allerseelen des Jahres 1528 vom Evangelium erfaßt worden ist und davon den Reformator selbst benachrichtigt hat. In diesem seinem [verlorenen] Briefe hatte der Bischof Luther zu sich eingeladen, um seine persönliche Bekanntschaft zu machen. Zugleich mit diesem Briefe hatte er als Geschenk einen „petaso [De Wette druckt irrig ‚pataso'] suissus", eine Speckseite eines Schweines, wahrscheinlich von geräuchertem Wildschwein, an Luther nach Wittenberg geschickt. — Luther dankte erfreut für den Brief und das Geschenk; er sieht es „völlig als ein Wunder" an, daß der greise Bischof vom Evangelium erfaßt und erleuchtet worden sei; er wünscht, daß Christus sein Werk an ihm vollende und versichert ihn, daß auch er seinerseits gern seine persönliche Bekanntschaft machen wolle; allein er habe weder das Recht noch die Freiheit zu einer Reise nach dessen Wohnort. Gott aber wolle es fügen, daß sie sich wenigstens einmal sehen.

Wer war dieser merkwürdige Bischof, welcher im Herbste 1528 vom Evangelium erfaßt wurde, sodaß er Luthers persönliche Bekanntschaft suchte?

Bei der Beantwortung dieser Frage stoßen wir auf große Schwierigkeiten, weil ein episcopatus Gadensis nirgends nachweisbar ist. Gams, series episcoporum (1873) und desselben „supplementum" (1886) kennen kein Bistum, dessen lateinischer Name mit „Gad" anfängt. „Gadensis" ist also zunächst nicht zu erklären. — De Wette überschreibt nun aber (III, 462) „an Matthias, Bischof von Danzig". Indes Danzig heißt lateinisch „Gedanum", und das Adjektiv davon lautet „Gedanensis". Außerdem ist Danzig nie Bischofsitz gewesen; einen „Bischof von Danzig" hat es also nie gegeben.

Trotzdem werden wir veranlaßt, zunächst bei „Danzig" stehen zu bleiben, weil in dem Bistum, zu welchem Danzig gehörte, damals wirklich ein „Matthias" Bischof war, nämlich Matthias Drzewicki, von 1513 (20. XII) bis 1531 (4. VIII) Bischof

von Leslau (oder Cujavia oder Wlatislavia) an der Weichsel, südlich von Thorn, im Königreich Polen (Gams, Series ep. p. 345). Leslau war ein kleiner unbekannter polnischer Ort, Danzig eine große allbekannte Handelsstadt. Schrieb im Herbste 1528 ein Bischof von Leslau an Luther nach Wittenberg, so kann er sich, zum Zwecke der geographischen Orientierung des Adressaten, als Bischof derjenigen Diöcese bezeichnet haben, in welcher die berühmte „königliche" Stadt Danzig liege, Danzig aber kannte Luther; das wußte auch der Bischof von Leslau; denn dahin hatte der Reformator im Jahre 1525 statt Bugenhagens Michael Hähnlein geschickt, und es war ihm außerordentlich viel daran gelegen gewesen, daß Danzig für das Evangelium gewonnen würde. Ja ein volles Jahr lang hatte in Danzig das Evangelium im Geiste Luthers geherrscht, bis es im Jahre 1526 durch ein schreckliches Blutgericht des Königs Sigismund I. unterdrückt wurde. Der Bischof von Leslau war es, in dessen Sprengel das alles vor sich gegangen war; alle diese tragischen Vorgänge müssen zu seiner amtlichen Kognition gekommen sein; Luther aber anderseits wird mit Schmerz aus Berichten seiner Freunde erfahren haben, daß seine Hoffnung, Danzig für das Evangelium zu gewinnen, aufs traurigste vereitelt worden sei. — Wenn nun 1528 der Bischof des unbekannten polnischen Ortes Leslau an Luther schrieb: ich bin Bischof der Diöcese, in welcher Danzig liegt, so war der Adressat sofort und genügend orientiert. Vielleicht hat sich der Pole auch episcopus Gdanensis bezeichnet (Gdansk ist der polnische Name für Danzig und das Latein der Polen war sehr schlecht [1]). Vielleicht hat auch Luther das Adjektiv irrig gelesen; vielleicht liegt ein Schreib- oder Druckfehler vor (eine Kontrolle des Originals ist unmöglich, da es ver-

1) In seinem amtlichen Schreiben d. d. Gedani. d. 12. Juli 1526 (Stadtarchiv zu Danzig, CXXI, 21866) bildet Bischof Matthias selbst die Ortsbezeichnung [Jacobus] de Gdano. (Das Schreiben, bisher unbekannt, betrifft die Ausweisung der lutherischen Prediger aus Danzig und der Diöcese Leslau.) Vgl. auch den Namen der Wittenberger philosophischen Matrikel vom Jahre 1515 (Köstlin, Die Baccalaurei und Magistri der Wittenberg. philos. Fakultät u. s. w., Osterprogramm 1887, S. 16): Georius Dalwin de Gdano diocesis Wladislaviensis.

loren gegangen zu sein scheint). Unter solchen Umständen hat Luther dann leicht den Brief an den „Bischof von Danzig" adressieren können.

Prüfen wir nunmehr den Inhalt des Briefes Luthers, ob er auf Matthias Drzewicki, Bischof von Leslau, paßt, so stimmt alles geradezu überraschend.

a) Der Ausdruck „episcopus" kann nur von einem ordinierten katholischen Bischofe verstanden werden. Luther redet ihn an mit den Worten „Reverende pater, Reverenda paternitas tua"; er schreibt, daß er die evangelische Erleuchtung desselben „plane inter miracula" zähle, „ut qui sciam, quam soleant tui ordinis proceres verbo Dei resistere".

b) Matthias Drzewicki konnte 1529 als „jam senio confectus" bezeichnet werden; denn er war bereits 24 Jahre lang Bischof, nämlich seit 1505 Bischof von Premysl (Gams, Series episcoporum, p. 356), seit 1513 Bischof von Leslau (Gams, a. a. O. 345). Sechs Jahre nach Luthers Brief, am 12. August 1535, starb er als Erzbischof von Gnesen. Auf ihn paßt also auch, daß Luther gern seine „ehrwürdigen grauen Haare" („venerandi cani") sehen wollte.

c) Auf das polnische Bistum Leslau paßt endlich Luthers Entschuldigung seines Nichtkommens. Er schreibt „mihi fas non est nec liberum istuc proficisci". Zwei Gründe also halten ihn ab, den ehrwürdigen Bischof zu besuchen: ihm fehlt erstens das Recht, zweitens die Muße. Das Recht, „fas"? Woher dieser auffällige Grund? Im Königreich Polen war das Luthertum von der Obrigkeit, von dem ultramontanen Könige Sigismund I. verboten. Dieser König hatte 1526 die Danziger Lutheraner köpfen lassen. Luther würde also gegen die polnische Obrigkeit gefrevelt haben, wenn er zu Matthias Drzewicki zu Besuch gegangen wäre.

Bischof Matthias hatte Luther nicht bloß seine Zuneigung bezeugt, sondern auch ein Geschenk hinzugefügt, einen „petaso suissus". Nach Du Cange (Glossarium lat. 1886 VI, 295) ist petaso „ea pars suis ... quae ab alis incipit et costas comprehen-

dit ... interdum et porcum integrum significat". In Polen gedeiht bekanntlich die Schweinezucht, und auch die Wildschweine Cujaviens waren gewiß besser als die Kursachsens. Das Geschenk mag also ein ausgenommenes geräuchertes Schwein (ohne Kopf und Extremitäten) gewesen sein und ist wahrscheinlich über Danzig nach Wittenberg im Herbst 1528 expediert worden, ein Geschenk in die Küche von Frau Katharina Luther.

Ist unsere Untersuchung richtig, so drängen sich nunmehr zwei Fragen auf: wie ist Matthias Drzewicki zu seiner evangelischen Erkenntnis gekommen, und wie verhält er sich von da an bis an seinen Tod?

Als Leslauer Bischof muß er mit der lutherischen Geistesrichtung gründlich bekannt geworden sein. In seinem Sprengel hat sich ja zwischen 1522 bis 1526 eines der denkwürdigsten und zugleich der traurigsten Kapitel der Reformationsgeschichte abgespielt, die Reformation der Stadt Danzig. Da predigten freilich von 1522 bis 1525 viel wilde Sturmgeister und lösten alle Ordnung in der alten stolzen Stadt auf; aber als die Danziger selbst sich an Luther gewandt hatten, und er ihnen den frommen Magister Michael Hähnlein als Prediger geschickt hatte, wurde der positive Gehalt der lutherischen Reformation von der Kanzel der Hauptkirche Danzigs, der Marienkirche, gepredigt; und neben ihm predigten fromm evangelisch Matthias Bynwald, der Verfasser des berühmten „Danziger Vaterunsers", ein Christ im Sinne der „deutschen Theologie", Jakob Möller, den wir später als ersten evangelischen Prediger am „großen Hospital" in Königsberg wiederfinden, und viele andere. Da die Danziger Reformation durch jene wilden Sturmgeister mit antipolnischer Politik versetzt war, nahm König Sigismund I. im Jahre 1526 an den Danzigern blutige Rache. Die Lutheraner wurden teils geköpft, teils eingekerkert, teils vertrieben. Ein Teil der Prediger, z. B. die drei oben genannten, entkam nach dem jungen Herzogtum Preußen. Soweit diese Danziger Vorgänge die kirchliche Gerichtsbarkeit betrafen, gehörten sie vor das Forum des Bischofs Matthias von Leslau; er hat dabei mitgewirkt, was aus den Danziger Chroniken z. B. Stenzel Bornbachs, sattsam erhellt.

Aber die schauderhaft tragische Erstickung der Reformation in Danzig scheint auf den bischöflichen Richter selbst nicht ohne Einwirkung geblieben zu sein, zwei Jahre nach diesen Ereignissen, „ante diem defunctorum 1528“ ist er selbst vom Evangelium „erfaßt (captus)“ worden.

Sind alle diese Kombinationen richtig, so gab es im Jahre 1529 drei evangelisch gesinnte Bischöfe nahe bei einander:

a) Georg von Polentz, Bischof von Samland,

b) Erhard von Queiß, Bischof von Pomesanien,

c) Matthias Drzewicki, Bischof von Cujavien.

Die Diöcesen der beiden letztgenannten grenzten an der Weichsel an einander.

Brieflich nahegetreten ist dem Reformator Luther von diesen dreien aber nur einer, der Pole Drzewicki [1]) und zwar nur in dem Briefe, welcher uns eben hier beschäftigt.

Ob und wie weit Matthias Drzewicki auch anderen gegenüber seine evangelische Gesinnung kundgegeben hat, wissen wir nicht [2]). Öffentlich ist er jedenfalls nicht evangelischer Bekenner aufgetreten, sonst würde ihn der ultramontane König Sigismund I. nicht als Bischof, geschweige als Erzbischof von Gnesen geduldet haben. Aber dieser letzte Ort seiner kirchlichen Wirksamkeit bringt uns doch noch auf einen interessanten Umstand.

Matthias Drzewicki bestieg 1531 den vakanten Stuhl der Erzdiöcese, zu welcher er bereits gehörte: er wurde Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen und blieb es bis an seinen Tod 1535. Der Mann aber, welcher ihm im Auftrage des Domkapitels von Gnesen die Meldung überbracht hatte, war der Gnesener

1) Von Polentz († 1550) und von Oneiß († 1529) findet sich bis jetzt kein einziger Brief an Luther, weder gedruckt noch handschriftlich.

2) Nachweisen kann ich nur, daß Drzewicki im Jahre 1527 ein Vertrauensverhältnis zum evangelischen Herzoge Albrecht von Preußen hatte. „Iam dudum“, schreibt er am 9. August dieses Jahres aus Leslau an ihn, „Vestrae Illustr. Dominationi jus dedi, non petendi a me quicquam, sed mihi imperandi in his quae ego jure et sine nota mea praestare possem etc.“ Text in Acta Tomiciana. Tom. IX (1876), p. 243. — Die Handschrift dieses Briefes fand ich im königl. Staatsarchiv zu Königsberg, Schrank 2, Fach 7, Nr. 243 (Original, Papier, Siegel, Schreiberhand).

Dompropſt Johannes von Lasco [1]), der ſpäter berühmt gewordene Reformator Polens. Sollte ihr Zuſammentreffen in Gneſen zufällig ſein? Sollte nicht der evangeliſch geſinnte Erzbiſchof der Protektor Laskis geweſen ſein? Warum wird denn Laski, als er 1538 Biſchof werden ſollte, gerade für das Bistum Leslau, welches Drzewicki bis 1531 verwaltet hatte, in Ausſicht genommen? Warum flieht er aus Polen, nicht lange nach Drzewickis Tode, im Jahre 1538? Doch wohl, weil er unter deſſen Nachfolger ſich nicht mehr ſicher fühlte. Die fleißige Biograph Laskis, Dalton, hat poſitive Nachrichten über das Verhältnis desſelben zu Drzewicki nicht auffinden können, vermutet aber, daß er bei dieſem in Achtung geſtanden habe [2]). Nun, wie dem auch ſei, mag zwiſchen Drzewicki und Laski eine Beziehung beſtanden haben, wie ſie wolle, iſt unſere Beweisführung richtig, ſo gebührt dem greiſen Matthias Drezewicki, Biſchofe von Leslau und Erzbiſchofe von Gneſen, in der Reformationsgeſchichte Polens ein ehrenvoller Platz. Seine evangeliſche Geſinnung iſt auch neben vielen anderen ein neuer Beweis dafür, daß der Proteſtantismus in Polen während der Regierung Sigismunds I. († 1548) weſentlich durch Wittenbergiſche Einflüſſe zuſtande gekommen iſt; der polniſche Proteſtantismus iſt urſprünglich lutheriſch.

III.

Zwei Mitteilungen über Luther vom Jahre 1530 aus einem neu aufgefundenen Briefe Veit Dietrichs.

In der „Altpreußiſchen Monatsſchrift", Band XXIV, (1887), 183. 184 habe ich einen ungedruckten Brief Veit Dietrichs an den Mansfelder Kanzler Kaspar Müller d-d. „dominica post Margarethae" veröffentlicht [3]). Das Original, von Dietrichs

1) Dalton, Johannes v. Lasco (1881), 165.

2) A. a. O. 166.

3) Über Caspar Müller vgl. z. B. Jul. Köſtlin, M. Luther, 2. Aufl., I, 750. 769. 771. Den Brief bringen wir, da jene Monatsſchrift den Theologen und Kirchenhiſtorikern ſelten in die Hände kommen wird, hier noch einmal zum Abdruck:

Gnad und frid von gott. Amen.

Gunſtiger lieber herr. Euer ſchriften hab ich alle entpfangen; das aber

Hand selbst, aber sehr undeutlich geschrieben, befindet sich in der handschriftlichen Briefsammlung der v. Wallenrodtschen Bibliothek in Königsberg. Ort und Jahr fehlen; aber aus dem Inhalt des Briefes ergiebt sich, daß er gleichzeitig mit dem Augsburger Reichstage, also als Veit Dietrich bei Luther auf der Coburg weilte, geschrieben worden ist. Da der Margarethentag 1530 auf Mittwoch, den 13. Juli, fiel, so ist der vorliegende Brief auf

---

kein antwort von mir drauf gefallen, bitt ich, wolt mirs nicht verargen; denn wir beyde, der herr doctor und ich, auf den boten geharret haben, der von euch gen Augspurg geschickt ist, und das am meisten darumb, das wir verhofften, dann von den unsern gewisse zeitung vom reichstag zu entpfangen und euch dieselben darnach zustellen, wie ir auch erfaren sollt, das ichs thun will, alsfern mir gott gesundheit verleyhet. Von dem reichstage itzt wissen wir sonst nichts, denn das die sachen noch hangen. Unserer confessio ist dem keyser, wie ihr wißt, uberantwort, und etliche tag darüber geradtschlagt, endlich dazu komen, das unser gegenteyl XX doctoribus befolhen, ein confutationem dargegen zu stellen, welch, als wir konnen abuemen, am Montag nach Kiliani (d. h. am 11. Juli) verlesen ist. Hat auch der keiser unsere durch pfaltzgraf Fridrichen und grafn Hoier fragen lassen, ob die sach bey der eingelegten confessio bleiben oder sie etwas mehr furbringen wollen. Und wiewol man sich besorget, daß solche frag auf einen list angestellet, dennoch die unsern geantwort: sie wollens dabey lassen bleiben, und haben nichts weiter furzubringen. Alsdann hat der keiser rad gehalten mit Chur- und fursten unsers gegenteils. Allda drey sententz oder media, damit die sach zu verrichten werd, gefallen. Der erst, das man schlegts mit gewalt soll fahren. Darein haben etliche fürsten, yn sonderheit Mentz und der bischof von Augspurg nicht wollen verwilligen. Darumb sye auch fürter des radts entschlossen, yn das consilium nit mehr gefordert werden noch komen, und mit yhn D. Pistoris und des keysers beichtvater. Der ander sententz ist gewesen, daß man nicht mit gewalt füre, sondern die sachen wenign unparteyschn gelerten und fromen mennern heimstelle, daß sie darin judicirn. Aber da hat sich Ferdnandus dareine gelegt, daß dise sententz auch kein furgang ghabt. Die Hispanschen herrn, so ans keiser hof sind, habn yhn [gsfworn]. Ist sich nu zu besorgen, weil dise zwen inducirt und aufgehaben seyn, es werde bey dem dritten und letzten bleiben, das der keyser mit einem mandat werde den unsern gebieten restitutionem in integrum, das man alls yn schwanck bring und treib, wie es vor XX jarn gewest ist, bis auf das ankunftig consilium, das sie furwenden. Ist aber gleichwol diser sententz den unsern noch nicht furgehalten. So stellt sich unser g. her churfürst so zu der sach, das er steif, fest, unerschrocken und mutig gnug ist, dem keyser yn allen dingen zu folgen, ausgenommen in hac causa

der Coburg am 17. Juli 1530 verfaßt. Unter ſolchen Umſtänden darf er beſonderes Intereſſe beanſpruchen. Seinen Hauptinhalt machen zwar nur unwichtige Nachrichten über den Augsburger Reichstag aus; aber zwei Mitteilungen, welche ſich auf Luther beziehen, dürfen nicht ignoriert werden.

a) Aus einem verloren gegangenen Briefe des Kurfürſten Johann von Sachſen aus Augsburg an Luther vom Anfang Juli 1530 berichtet Veit Dietrich einen merkwürdigen Ausſpruch. Es handelte ſich in Augsburg nach Übergabe der Konfeſſion nun darum, was der Kaiſer thun werde. Dietrich beſorgt, daß der Kaiſer den Evangeliſten die Wiederherſtellung der kirchlichen Verhältniſſe in integrum, wie ſie vor 20 Jahren geweſen ſeien, bis auf das zukünftige Konzil anbefehlen werde. Wie wird ſich dazu der Kurfürſt verhalten? Er hat ſich darüber ſelbſt in einem jetzt verloreuen Briefe an Luther ausgeſprochen; Dietrich hat dieſen Brief gekannt und referiert daraus: „So ſtellt ſich unſer gnädiger Herr Kurfürſt ſo zu der Sach, daß er ſteif, feſt, unerſchrocken und mutig genug iſt, dem Kaiſer in allen Dingen zu folgen, ausgenommen in hac causa religionis; die will er halten, wie er dem Doctori geſchrieben, wie ein Mann.“

b) Eine zweite Mitteilung findet ſich am Schluſſe des Briefes. Dietrich ſchreibt an Müller: „Der Artikel halben wißt, daß ſie dem Doctori nur zu überleſen geſchickt und wider gen Augsburg geantwort ſind, in ſolcher Eil bei eim

religionis; die will er halten, wie er dem doctori geſchribeu, wie ein mann. Gott beſtettige yhn. Wir verſehen uns auch, es ſtehe itzt gleich yhm kampf die ſach und werde dahin faſt gebracht ſein, da ſie hin ſoll komen, nhemlich, das es werde sine fine dicentes. Der artickel halben wyſſt, daß ſie dem doctori nur zu uberleſeu geſchickt und wider gen Augspurg geantwort ſind, yhn ſolcher eyl bey eim reitenden boten, daß ichs nicht gar kondt ausleſen. Damit ſeyt got bfolhen und verzeihet mir mein geweſſch. Datum dominica post Margarethae.

t. w. Vitus Theodorus
Nurmberg[ensis].

[Adreſſe auf der Außenſeite des Briefes]: Dem erbarn und wolweiſen Herrn Caspar Muller, Mansfeldiſchem cantzler, meinem lieben herrn und freund zu eigen handen.

[= durch einen] reitenden Boten, daß ichs nicht gar konnt auslesen."

Als ich den Brief edierte, habe ich unter diesen Artikeln die am 11. Mai von Augsburg an Luther gesandten Glaubensartikel, die spätere Confessio Augustana [1]), verstanden und daher in unserem Briefe, wie ich in der Überschrift andeutete, „eine bisher unbekannte Nachricht über das Verhältnis Luthers zur Augsburgischen Konfession" gefunden. Ich bin auf diese Annahme gekommen, weil mir andere, nach dem 11. Mai aus Augsburg nach Coburg gesandte Artikel unbekannt waren, und weil seit der Anfrage Müllers betreffs dieser Artikel eine geraume Zeit verflossen ist, bis Dietrich antworten konnte [2]). Der Bote war in Augsburg am 11. Mai abgeschickt; seine Rückkehr von Coburg erwartete man ungefähr am 18. oder 19. Mai [3]). Luther antwortet bezüglich der „Artikel" am 15. Mai [4]). Dieser Termin liegt gerade in der Mitte der acht bis neun Tage, die ein reitender Bote zu dem Hin- und Herritt wird gebraucht haben. Warum sollte nun Kaspar Müller nicht zwischen dem 11. Mai und dem 17. Juli unter Umständen, die wir nicht kennen, nach Luthers Verhältnis zu diesen Artikeln bei Veit Dietrich angefragt haben? Mir erschien es durchaus wahrscheinlich, unter den „Artikeln" die vom 11. Mai zu verstehen.

Bei dieser Kombination war mir aber leider der Umstand entgangen, daß Kaspar Müller Ende Juni 1530 selbst auf der Coburg bei Luther gewesen ist [5]), und ich danke Brieger, daß er darauf aufmerksam gemacht hat [6]). Dieser Umstand fällt aber schwer ins Gewicht. Ist nämlich Müller Ende Juni selbst auf der Coburg

1) Corp. Ref. II, 45.

2) Euer Schriften hab ich alle entpfangen; das aber kein antwort von mir drauf gefallen, bitt ich, wollt mirs nicht verargen u. s. w."

3) Corp. Ref. II, 51.

4) De Wette, Luthers Briefe IV, 17.

5) Ibid. 59.

6) In seiner Abhandlung über „die Torgauer Artikel" in „Kirchengeschichtl. Studien" von Brieger, Tschackert, Kolde, Loofs und Mirbt. (1888.) S. 319.

gnweſen, ſo wird man ſeine Anfrage über die fraglichen „Artikel“ in die Zeit Ende Juni und Anfang Juli ſetzen müſſen. Eine Anfrage in dieſer Zeit dürfte dann wohl nicht auf die am 25. Juni in Augsburg übergebenen Artikel vom 11. Mai zu beziehen ſein. „Undenkbar“, wie Brieger ſchreibt, iſt meine obige Auffaſſung allerdings auch jetzt noch nicht; allein ich halte ſie nicht mehr für wahrſcheinlich und ſchließe mich dem Reſultat der Briegerſchen Unterſuchung an, nach welcher die fraglichen Artikel ein nicht auf uns gekommener Entwurf Melanchthons geweſen ſein werden. Melanchthon hat nämlich nach Übergabe der Konfeſſion, Ende Juni oder Anfang Juli, an neuen Artikeln gearbeitet und zwar über das Thema, „quantum cedere adversariis possimus“. Bisher wußte man nicht, ob dieſe Nachgiebigkeitsartikel fertig geworden und an Luther überſandt ſind. Aber es liegt nunmehr nahe, ſie in den „Artikeln“ unſers Briefes zu vermuten. Doch bleiben ſie ſelbſt, wie Brieger ſich ausdrückt, bis jetzt „rätſelhaft“.

IV.

Ein ungedruckter Brief des Herzogs Albrecht von Preußen an Martin Luther,

d. d. Königsberg, den 31. März 1537.

[Herzog Albrecht bittet um Nachrichten über das in Ausſicht ſtehende Konzil zu Mantua und über den Tag von Schmalkalden. Er überſendet drei Dichtungen: 1) ein Lied des Paul Speratus vom Konzilium, 2) den 121. Pſalm von ihm ſelbſt und 3) den 39. Pſalm von Hans Kugelmann, herzogl. Hofkapellmeiſter, gedichtet, welche alle drei von Kugelmann komponiert ſind. — (Dieſe drei Dichtungen ſind ſamt den Kompoſitionen bis jetzt unbekannt.)]

An Marthynum Luther den letzten Mareij.

„Dieweil uns diſe vergebene poſt alſo furgefallen, haben wir euch auch mit unſeren ſchriften zu beſuchen genediger meynung nicht unterlaſſen mogen, und wiewol wir wiſſen, das ir mit anderen hochwichtigen geſchefften, ſonderlich diſer zeit, do ſich die leuft allenthalben ſeltzam und geſchwinde anlaſſen, genugſam beladen, und euer [perſon] derhalben billich ſolten mit unſerem ſchreiben verſchont haben, hat

uns doch unser genedigs und wolmeyne[n]des gemut gegen euer person dohin getrungen, das wir euch als unserm besondern geliepten auf dißmal zu schreiben nit haben umbgehen koennen, hetten aber dasselbig gern mit eygner handt gethan, wo uns nit andere groß-mechtwichtige hendel, damit wir itziger zeit behaft, dorvon abgehalten. Ist derhalben unser genedigs synnen und begern an euch, ir wollet diß unser schreiben in gutem von uns aufnemen und uns nit schreibens eygner handt gutwillig entschuldigt wissen, auch bißweilen neue zeitungen furnemlich vom concilio und was auf itzgehaltenem tag zu Schmalkaln verhandelt und ausgericht, mitzuteilen nicht unterlassen.

Wyr uberschicken euch hiemit ein lied, welchs der erwirdig, unser freundt, rath und lieber getreuer her Paulus Speratus, bischof zu Pomezan, vom concilio, deßgleichen zwen psalmen, den 121., welchen wir, und den 39., welchen unser componiste Hans Kugelman alhie gemacht und neben den anderen componirt, genediglich begerende, ir wollet diß alles, euerem hohen von Got verlihenem verstandt und geschickligkeit nach, corrigiren, bessern und mehren und uns dergleichen auch bißweylen zuschicken und mitteilen. Das seind wir mit allen genaden hinwider gegen euer person abzunemen erputtig. Datum Konigsperg ut s[upra]."

Comissio principis propria.

Hironimus.

Dieser Brief ist auf dem königlichen Staatsarchiv zu Königsberg in einer amtlich angefertigten Kopie in dem herzoglichen Kopiebuch 1537—1540, S. 56 und 57 vorhanden. Gekannt hat ihn bereits der Königsberger Historiker Johannes Voigt; aber er hat in seinem Aufsatze über „die Musikliebhaberei des Herzogs Albrecht von Preußen" (in Ledeburs Allg. Archiv für die Geschichtskunde des Preuß. Staates, Bd. II, 1830, S. 72), wo er eine Stelle daraus benutzt, erstens verschwiegen, wo sich unser Brief befindet, zweitens hat er die angezogene Stelle in der Hauptsache mißverstanden. Voigt berichtet nämlich, daß Speratus, Albrecht und Kugelmann die angegebenen Dichtungen auch „komponiert" hätten, während im Briefe steht, daß die drei ihre Dichtungen „gemacht" und daß Kugelmann sie [alle drei] komponiert hat. Es ist dies

wichtig zu bemerken, weil wir ſowohl von Speratus als auch vom Herzoge Albrecht Kompoſitionen bis jetzt nicht kennen.

Von dieſen drei Dichtungen findet ſich in Königsberg bis jetzt keine Spur.

V.

Ein ungedruckter Brief der Gräfin Dorothea von Mansfeld an Luther,

d. d. Mansfeld, den 26. Auguſt 1543.

[Die Gräfin ſchickt Luthern, von deſſen Krankheit ſie gehört hat, ein Gläslein „vor Schwindel“ und ein Nieſepulver; dazu zwei Gläſer Aquafetta (Aquavita), gelbes und weißes, gegen Ohnmacht und Mattigkeit zu gebrauchen.]

„Lieber herre togktor es iſt in korcz meiner kinder diener einer miett namen here iohan vlia bey euch geweſt und als er weder komen mich euer leipleichen ſchwachett beriechtt wie euch ſey geratten worden ir ſoltt ein offenonge in ein bein machen vnd ein floß ziegen ſollt euch an eurem heuptt ein leuchteronge brengen dar vor ich es nitt haltt noch haltten wille das es zu etwas nocz ſey ein floß zu machen in ein geſontte heubt da vor keyner iſt geweſt ſonder wohe ir vor ein beſchweronge haptt gehaptt haben ſie euch vielichtt auß gutter wolmeinunge geſcheen czwohe gemachtt befyntt ir das auß dem bein das ir haptt offen laſſen nichtt etwan vielle donner aber weſſerichter feuchtikeitt leuſt und es woltt gern heilen wer min ratt ir lieſt es in gottes namen heilen doch niechtt mitt gewaltt aber eilentt iſt es aber nitt neulich geoffentt ſonder vor langeſt vnd hatt ſich ein floß aber donne feuchtikeitt dar zu geczogen die auß rintt ſo iſt zu beſorgen es mocht euch ſchaden wan irs lieſt heilen. Vnd wie mich her iohan beriechtt ſo befyntt ir oft ein ſchwindel aber vmblauffen im kopff iſt nitt wonder dan geſchwinde vnd ſcharffe muhe des kopfs da kein leipleiche bewegenge iſt brengett ſolche beſchwerunge vnd woltt euch mein ratt in ſolchem gern mitteilen als vielle ichgs verſton vnd ſchiegk euch hiemiett ein gleſlin dar an vorczeichentt vor ſchwindel dar bey ein nieſſe polſer dar zu gehorigk ſalle gebrucht werden wie diß ingelegett czettel anczeigett vnd ap euch der ſchwindel dar von nicht baltt vorghinge ſo

komptt vom ſchwindel ſonſt groſſe ſchwacheitt als der ſchlagk vnd ander zufelle dar vor ſoltt ir diß gebruchen ſtett mein hoffenonge czu gott dem almichtigen es wirtt euch vor allen ſolchen czufellen vorwaren des hab ich von gott groſſe vnd vielle erfarunge.

Witter czu ſtirgkunge des leibes ſchiegk ich euch in zweien gleſern czwen aquafetta gelben vnd wiſſen der wiß iſt mitt gottes genaden gutt vor amacht aber matikeitt es ſey in tottes notten aber ſonſt mitt einem federlin in den montt geſtrichen vnd vmb die naſen locher her werdett ir wonder ſehen wie es den geiſt erquiegkett gott woltt es dan nitt haben So erheltt ſich mancher menſch dar miett den gelben moget ir morgen aber abett wan ir euch vmb die broſt aber magen beſchwertt befindett ſo nemet es ein loffelfol ſtirgkett dem magen das heuptt vnd reingett die broſt mir zwiffelt nitt wan irs alſo gebruchtt ir wertt ſin togett befynden wils der almichtige gott den bitt ich er woltt euch ſein ſegen czur geſontheitt dar zu geben vnd bitt wan ir in euer andacht czu gott bettett wollet meiner getengken als einer armen ſonderin czur beſſeronge vnd was euch hirinnen czur geſontheitt wolle bekomptt das wil ich wils gott euch myltt mitteilen vff euer erfordern geben cze manſſeltt min hantt den 26 tagk augoſtis im 43

Dorothea g z manſſeltt wet [tib].“

[Adreſſe von anderer Hand auf der Außenſeite das gefaltet und geſiegelt geweſen Briefes, zum teil abgeriſſen:]

[Dem] Achtbarn vnd Hochgelarten, ... beſonnder gunſtigen lieben . . . . . [M]artino Luther, der heiligen [Schrift] Doctor, zu Wittenbergk ꝛc.

[Siegel abgeriſſen.]

Das Original dieſes Briefes befindet ſich auf dem K. Staatsarchiv in Königsberg, zur Zeit noch unregiſtriert. Da von dieſer Gräfin bis jetzt nur ein einziger und noch dazu ganz kurzer Brief an Luther [bei Kolde, Analecta Lutherana, 1883, p. 391] bekannt iſt, und da der vorliegende nicht bloß wegen der Lieblichkeit ſeines Inhalts, ſondern auch wegen der charakteriſtiſchen Form beſondere Beachtung verdient: ſo habe ich die Abſchrift diplomatiſch genau angefertigt.

Beide Briefe beziehen ſich auf Luthers Krankheit im Spätſommer 1543.

Rezensionen.

1.

Delitzsch, Franz, Neuer Kommentar über die Genesis.

Leipzig, Dörffling und Franke 1887. IV, 554 S. gr.-8.

Dieser „neue Kommentar", in welchem laut Vorwort „der Ertrag unabläſſiger Nacharbeit ſeit 1872 niedergelegt iſt", bietet die fünfte Bearbeitung der Geneſis von der Hand des Verfaſſers ſeit 1852. Die große Bewegung, die ſeit einem Jahrzehnt auf dem Gebiete der altteſtamentlichen Forſchung herrſcht, macht es begreiflich, daß der Verfaſſer den „nochmaligen Anlauf" zur Löſung der Aufgabe auch mit einem neuen Titel bezeichnete.

Die Stellung des Verfaſſers zu der neuen Phaſe der Pentateuchkritik, ſeine Zuſtimmung zu der Annahme von vier Quellenſchriften (in der Reihenfolge E, J, D, Q) war in der Hauptſache aus ſeinen pentateuchkritiſchen Aufſätzen (in der Zeitſchr. f. kirchl. Wiſſenſch. u. kirchl. Leben 1880, S. 82. 86) bekannt. Nichtsdeſtoweniger durfte man geſpannt ſein, welchen Einfluß der Verfaſſer nunmehr ſeinen litterarkritiſchen Zugeſtändniſſen auf die Beurteilung des geſchichtlichen Charakters beſtimmter Bücher, ſowie auf die Einzelauslegung einräumen würde. Referent will verſuchen, die erſte dieſer beiden Fragen durch eine Überſicht über die Einleitung (S. 1—38) zu beantworten.

Erſt das aus Ägypten kommende Volk Israel zeigt ſich ſchreibkundig; vorägyptiſche Erinnerungen können ſomit nur mündlich fortgepflanzt ſein. Zu ſolchen Vorläufern der hebräiſchen Litteratur gehört allerdings nicht das Schwertlied und andere vorſluthliche Worte,

Digitized by Google

denn die hebräische Sprache ist erst in nachflutlicher Zeit entstanden. Aber die testamentarischen Sprüche Isaaks Gen. 27 und Jakobs Kap. 49 sind, vorausgesetzt ihre Geschichtlichkeit, in der Sprache Kanaans ergangen; und da sie sich durch ihren Inhalt nicht als vaticinia post eventum geben und das Gedächtnis des Orientalen Erstaunliches leistet, darf es wenigstens als möglich gelten, daß die Sage, d. i. mündliche Weitererzählung, sie in ihrer Urgestalt fortgepflanzt hat. Anfänge israelitischer Litteratur können wir dagegen erst in der Zeit des ägyptischen Aufenthalts erwarten. — Je mehr Israel mit Ägypten verschmolz, um so tiefer muß der Kulturzustand Ägyptens auf dasselbe eingewirkt haben — Gott fügte es so, daß Ägypten für Israel eine weltliche Vorschule seines künftigen Volkslebens und Schrifttums wurde.

S. 5 lesen wir unter der Überschrift „berechtigte Erwartungen" u. a.: die Geschichte Israels beginnt nicht von dem Stande einer unwissenden rohen undisziplinierten Horde, sondern von dem Übergange eines mitten unter reichsten Bildungsmitteln und Bildungsmustern herangereiften Geschlechtes zum Volke. Die Pentateuchkritik hat dies zu erwägen. Und dieses werdende Volk besaß ohne Zweifel Überlieferungen über seine Ahnen, die von Chaldäa und Aramäa über Kanaan nach Ägypten gezogenen Patriarchen. — Mose aber war als Adoptivsohn einer Pharaotochter am Hofe erzogen und in die Wissenschaft und Geheimlehre der Priesterkaste eingeweiht. Auch das sollte die Pentateuchkritik in Rechnung bringen, um von dem Anteil Moses an der im Pentateuch codifizierten Gesetzgebung nicht zu niedrig zu halten. — S. 7: Geschichte und Litteratur der nachmosaischen Zeit fordern das Dasein einer durch Mose vermittelten Gottesoffenbarung. Daß das Volksleben Israels den normativen Einfluß einer solchen Thora vermissen läßt, macht uns nicht an ihrem Dasein irre. Die Geschichte des Erfolgs der Gesetze fällt nicht zusammen mit der Geschichte ihrer Abfassung. Dies gilt besonders von dem Gesetz Israels, welches nicht sanktioniertes Gewohnheitsrecht ist, sondern geoffenbartes, also ideales Recht, welches Gewohnheit zu werden bezweckt. Alle Zeit bestand ein Zwiespalt zwischen den idealen Forderungen der Offenbarung und dem natürlichen Hang des Volkes. — S. 8: Das gute Recht

einer mosaischen Thora findet auch in der nachmosaischen Litteratur seine Bestätigung: Richt. 5, 4 f. [?]. Micha 6, 4. Hos. 12, 14. Jer. 15, 1. Jes. 63, 10 f. („obwohl der Zeit des Exils angehörig, doch ein beachtenswertes historisches Zeugnis"); vgl. auch den Preis der Thora durch David Ps. 19, dessen zweite Hälfte Hitzig als „in alle Wege uralt" bezeichne. „Und daß die in den Psalmen sich aussprechende Religiosität nicht erst eine Frucht der Prophetie des achten Jahrhunderts ist, geht auch daraus hervor, daß schon anerkannt davidische Psalmen das Zeremoniell zum Symbole vergeistigen.

S. 8 ff. beschäftigt sich der Verfasser mit den Namen, der Gliederung und Anlage des Pentateuchs und seiner Bestandteile. Für die Zurückdatierung der Fünfteilung der Thora in vorexilische Zeit „fehlt jeder Anhalt, und schon hier drängt sich uns die Einsicht auf, daß der Pentateuch, obwohl seiner Grundlage nach aus der mosaischen Zeit stammend, doch in seiner vorliegenden Schlußredaktion nachexilisch ist." — Die Ordnung nicht allein des historischen, sondern auch des legislativen Stoffs ist chronologisch oder will es doch sein, indem Einrichtungen und Gesetze immer da beschrieben werden, wo der Fortgang der Volksgeschichte oder auch mehr zufällige Zwischenfälle den Anlaß dazu gaben (S. 10).

S. 13 ff. geht der Verfasser an die Prüfung der äußeren Zeugnisse und der Selbstaussagen des Pentateuchs über den Anteil Moses an seiner Entstehung. „Der Herr und seine Apostel denken von der Thora, wie sich von ihnen als Mitgliedern ihres Volkes erwarten läßt, sie gilt ihnen als Werk Moses, sie betrachten dieselbe als aus Gottes Offenbarung hervorgegangen; aber sie ist noch nicht Gottes volle und schließliche Offenbarung, deshalb betonen sie geflissentlich die menschliche Seite ihrer Entstehung, ohne über Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit der Autorschaft Moses zu reflektieren. — Die historisch-kritische Untersuchung über die Art und Weise der schriftstellerischen Beteiligung Moses an der Abfassung des Pentateuchs bleibt den neutestamentlichen Aussagen gegenüber ungebunden."

Von den Ergebnissen der pentateuchkritischen Bemühungen urteilt der Verfasser S. 17: „Die Faktoren, welche bei der Kom-

position des Pentateuchs in Betracht kommen, sind sicher erkannt und nachdem die Ergänzungshypothese beseitigt ist, sind es weniger die verschiedenen Resultate der Analyse, welche die Mitarbeiter scheiden, als die verschiedene religiöse Stellung zur Heiligen Schrift und die verschiedene religionsgeschichtliche Verwertung der Resultate." Verfasser selbst bekennt sich zu der Thatsache, daß der Erzähler von Gen. 1 jünger sei, als der von Gen. 2 f., sowie „daß der rechtsgeschichtliche und litterarische Prozeß, aus welchem der Pentateuch in seiner vorliegenden Gestalt hervorgegangen ist, sich bis in die nachexilische Zeit fortgesetzt hat". Nichtsdestoweniger sei seine Vorstellung des Hergangs von der modernen wesentlich und grundsätzlich verschieden.

Für die Beurteilung des Entstehungsprozesses ist von grundlegender Wichtigkeit die Prüfung der Mose selbst zugeschriebenen Bestandteile. Als eigenstes Werk Moses nun hat laut Ex. 24 vor allem das Bundesbuch mit dem Dekalog zu gelten. Letzterer, „das Echteste des Echten", macht es möglich, daß wir uns einigermaßen eine Vorstellung von Moses Denk- und Sprechweise bilden können. Letztere ist in beiden Rezensionen des Dekalogs die „jehovistisch-deuteronomische"; diese, und nicht die elohistische, geht somit auf einen mosaischen Urtypus zurück (S. 20). Wie die Grundgesetze des ersten Bundesschlusses (20, 22 ff. — Kap. 23), so stammen auch die des erneuerten Bundesschlusses (Kap. 34) aus JE [1]). Num. 33 ist eine vorgefundene alte Urkunde. Der Verfasser des Deuteronomiums ist weder Mose, noch will er es sein (S. 22). Wohl aber ist „für diese testamentarischen Reden ein traditionelles Substrat zu postulieren, an welches die freie Reproduktion sich anschließt, diese ist aber so geist- und kunstvoll, daß weder die frei produzierten Reden älterer Propheten in Königsbuch und Chronik noch die aus Davids Lage und Seele herausgedichteten Psalmen im Psalter an sie heranreichen". Das Zeugnis Deut. 31, 9. 24

1) Es ist sehr dankenswert, daß nun auch Delitzsch statt der Buchstaben A, B, C, die immer wieder ein Präjudiz in Betreff der chronologischen Reihenfolge zu enthalten scheinen, die sich selbst erklärenden Siglen Wellhausens J, E, JE, D, Q, HG (Heiligkeitsgesetz) zur Bezeichnung der Quellenschriften verwendet.

will nicht dem ganzen Deuteronomium gelten, sondern nur dem historisch eingerahmten und prologisch eingeleiteten Kern der moabitischen Gesetzgebung. „Die mosaische Thora des 40. Jahres will in dem Deuteronomium enthalten, aber nicht mit ihm identisch sein“ (S. 23). — „Denn das Deuteronomium ist wie in ähnlicher Weise das johanneische Evangelium durchaus ein Werk aus Einem Gusse: die historischen Anknüpfungen, Abschließungen, Übergänge und Berichte haben mit den Reden das gleiche Kolorit und diese Einheit der Farbe gilt auch ... von der in Kap. 12 bis 26 enthaltenen Deuterose des Gesetzes“. Aber „in dem oratorisch-historischen Bestandteil ist es skizzenhaft Überliefertes, was er im Bewußtsein der Geisteseinheit mit Mose und aus dessen Lage und Stimmung heraus erweitert und ausgestattet hat, und im Gesetzcodex frischt er die überlieferte Gesetzgebung des 40. Jahres auf, sowie es das sittlich-religiöse Bedürfnis seiner Zeit nahe legte. Den Beweis dafür, daß das Deuteronomium wirklich letztwillige Anordnungen Moses enthält, liefern nicht wenige Gesetze, welche in der späteren Königszeit, der Zeit des Deuteronomikers, gegenstandslos waren (20, 15 ff.; 25, 17 ff.; 23, 8 f.; Kap. 12; 17, 15; 18, 21 f.). „Und warum sollte diese Gesetzgebung ihrem Grundstock nach nicht mosaisch sein, da von vornherein anzunehmen ist, daß Mose vor seinem Tode dem Volk noch einmal Gottes Gesetz ans Herz gelegt und Gottes Willen mit Bezug auf das Wohnen im eigenen Lande weiter dargelegt haben wird!“ — Die Differenz des Deuteronomiums (Kap. 12) und des Bundesbuchs (Ex. 20, 24 ff.) ist auch bezüglich der Zentralisierung des Kultus nur eine relative; Ex. 23, 14 ff. setzt auch bereits die künftige Errichtung eines Zentralheiligtums voraus (S. 25). Auch im PC ist das Legislativ-Geschichtliche nicht, um ihm mosaischen Ursprung anzutäuschen, frei gedichtet, sondern aus Überlieferung geschöpft (S. 26). Wie der jehovistisch-deuteronomische Typus durch Mose begründet ist, so der elohistische jedenfalls durch einen hervorragenden Priester, nach dessen Vorgang diese Gesetzes- und Geschichtssprache innerhalb des Priesterstandes weitergebildet ward (S. 27). Wie Num. 6, 24 ff. u. 10, 35 f. kann auch Deut. 32 von Mose stammen; gleich originell ist Kap. 33, abgesehen von der jüngeren Einschal-

tung V. 4 (S. 29); dagegen ist Ps. 90 eher aus Moses Seele heraus, als von Mose selbst gedichtet (S. 30).

Anlangend das Buch Josua ist es „wenigstens betreffs der Verteilungsgeschichte eine willkürliche Behauptung, daß der priesterliche Erzähler jünger sei, „als der Jehovist und der Deuteronomiker" (S. 32). — „Als das Buch Josua entstand, war das priesterliche Geschichtsbuch von der Weltschöpfung bis zum Tode Moses mit den in dasselbe eingegangenen Excerpten aus JE bereits durch Einfügung des Deuteronomiums zum Pentateuch erweitert" (S. 33). — Angenommen, daß Ezra ein Anteil an der Gestaltung dieses Sammelwerkes zukommt, hat der Gestaltungsprozeß doch nach ihm noch seinen weiteren Fortgang gehabt. — Die Einsicht, daß der Pentateuch die Thora enthält, aber nicht sie selber ist ... übt eine befreiende Wirkung (S. 34). Auf die Bemerkungen des Verfassers über „Recht und Unrecht der Kritik" (S. 35 ff.) werden wir nachher zurückkommen.

Referent hofft im Vorstehenden eine zutreffende Darstellung von dem jetzigen Standpunkt des Verfassers gegeben zu haben. Ich habe dabei jede kritische Randbemerkung unterdrückt, so nahe sie mir öfter lag, und zwar aus dem Grunde, weil ich mich überhaupt nicht zum Kritiker berufen fühle gegenüber einem Manne, dem ich seit vielen Jahren durch Bande der Pietät und der wärmsten Dankbarkeit verbunden bin. Durch alles dies ist jedoch eine ruhige Erörterung seiner Aufstellungen nicht ausgeschlossen. Eine solche erschien mir um so mehr als eine Gewissenspflicht, als es sich hier um Fragen von höchster Wichtigkeit handelt. Jeder bedeutendere Beitrag zur Pentateuchforschung wird heutzutage immer ein Versuch sein müssen, in und mit den Trümmern endgültig zerschlagener älterer Anschauungen einen haltbaren Neubau aufzurichten. Dies gilt durchaus auch von diesem neuen Kommentar. Jeder solche Versuch fordert aber auch die Mitarbeiter zu gewissenhafter Prüfung heraus, ob sie sich mit ihrem eigenen Bauriß im Irrtum befinden oder auch sich ermutigt fühlen dürfen zu getrostem Weiterbauen.

Unter den großen Verdiensten, die sich der Verfasser um die Wissenschaft erworben hat, ist es u. E. nicht das geringste, daß

er ſeit der erſten Auflage des Geneſis-Kommentars nicht nur — und zwar als der erſte unter den ſchriftgläubigen Theologen — überhaupt das Recht der kritiſchen Analyſe anerkannt, ſondern auch der neueren Pentateuchkritik eingehende Aufmerkſamkeit und in litterarkritiſcher Hinſicht ſogar eine faſt unbedingte Zuſtimmung entgegengebracht hat. Er hat damit für diejenigen, welche etwas ganz anderes gewünſcht hätten, den ſchlechthin unwiderleglichen Beweis geliefert, daß es Gründe von erdrückendem Gewicht ſein müſſen, welche den Anhängern der ſogenannten Graffſchen Hypotheſe zu Gebote ſtehen. Und ſehen wir auch von der letzteren ab, ſo iſt ſchon das überaus wichtig, daß er überhaupt das gute Recht und die Freiheit der kritiſchen Forſchung zu Ehren zieht. Das müſſen ihm alle diejenigen danken, welche um der leidigen Kritik willen beſtändig mit böswilligen Verdächtigungen zu kämpfen haben und ihr Wirken auf Katheder und Kanzel dadurch beeinträchtigt ſehen. Da thut es dann gar wohl, aus ſolchem Munde das Zeugnis zu vernehmen „Gott iſt der Geiſt der Wahrheit! Wahrheitsliebe, Beugung unter den Zwang der Wahrheit, Darangabe traditioneller Anſichten, welche die Wahrheitsprobe nicht beſtehen, iſt eine heilige Pflicht, ein Stück der Gottesfurcht.“ Aus tiefſter Seele iſt es uns geſprochen, wenn der Verfaſſer die vermeintlichen Advokaten Gottes an Hiob 13, 8 erinnert. Wir würden es auch lieber ſehen, wenn es nichts zu analyſieren, keine Widerſprüche, kein Reden in anderer Namen zu konſtatieren gäbe, aber wir können uns auch nicht zu der troſtloſen Meinung entſchließen, daß unſer Gott, der ein Gott der Wahrheit iſt, uns zugemutet habe, zu lügen. Auch wir wiſſen es wohl und beklagen es oft, „daß der gegenwärtige Umſturz auf altteſtamentlichem Gebiete, welcher einen neuen Aufbau fordert, ganz dazu angethan iſt, die Gewiſſen zu verwirren und den ſchwachen Glauben in allerlei Anfechtung zu verwickeln“ (S. 35). Aber dann denken wir eben doch wieder an Hiob 13, 8 und ſchöpfen daraus den Mut und die Hoffnung, daß es dereinſt noch gelingen werde, wie die akademiſche Jugend, ſo auch die mündige evangeliſche Gemeinde zu der Erkenntnis zu führen, daß die Wahrheit höher ſteht als alle Tradition. Dabei ſind auch wir mit dem Verfaſſer überzeugt, daß die großen Grund-

thatsachen des Heils über allen Wechsel wissenschaftlicher Ansichten und Funde erhaben sind.

Worin besteht nun aber die wesentliche und grundsätzliche Verschiedenheit, die der Verfasser (S. 17) für seine Vorstellung vom Hergang der Entstehung des Pentateuchs gegenüber der modernen in Anspruch nimmt? Nach dem oben Referierten einmal darin, daß der Inhalt auch der jüngeren und jüngsten Codifikationen (Deuter. und PC) zu einem guten Teil auf wohlbegründete Überlieferung aus dem Munde oder doch aus der Zeit Moses zurückgeführt wird. Wenn man nun sieht, wie der Verfasser anderseits (dem Thatbestand gemäß) die Einheitlichkeit dieser Codifikationen in Sprache und Anschauungen unbedingt anerkennt, so muß man doch fragen: welches sind denn die Kriterien, durch welche man die auf Tradition von Mose her beruhenden Bestandteile erkennt? Mit dem Hinweis darauf, daß z. B. Deut. 24, 8 eine priesterliche Belehrung über den Aussatz vorausgesetzt wird, ist doch noch nicht bewiesen, daß die betreffenden Erkenntnisse nur aus Ägypten mitgebracht sein konnten. Der Verfasser begnügt sich daher auch, gelegentlich die Thatsache einer solchen legislativen Tradition zu postulieren. „Geschichte und Litteratur fordern das Dasein einer durch Mose vermittelten Gottesoffenbarung“ (S. 7). Ganz einverstanden! Wenn aber diese „Gottesoffenbarung“, die Thora der großen religiösen und ethischen Grundgedanken, weiterhin unmerklich mit einer mosaischen „Thora“ in ganz anderem Sinne identifiziert wird, dann lassen uns die vom Verfasser angerufenen historischen Zeugnisse völlig im Stich. Überaus instruktiv ist in dieser Beziehung die Beweisaufnahme des Verfassers auf S. 8. Was lehren denn die „nicht zu beanstandenden historischen Zeugnisse“ für das gute Recht des Postulats einer mosaischen Thora? Sehen wir ab von Richt. 5, 4 f., in welcher Stelle der Verfasser einen Hinweis auf eine „Gottesoffenbarung auf Sinai“ findet, so bleiben die Zeugnisse Mich. 6, 4; 7, 15. Hos. 12, 14 und Jer. 15, 1. Aber was hat denn das Zeugnis von Mose, dem Befreier des Volkes aus dem Dienstthause, dem Propheten, dem gewaltigen Beter, mit legislativen Traditionen zu thun? Und wenn Hitzig „zumal die zweite Hälfte“ von Ps. 19 für „in alle Wege uralt“ erklärt,

Digitized by Google

welche Behauptung wir hier gerne auf ſich beruhen laſſen, was iſt denn in jenen Verſen zu leſen, was ſich nicht einfach von den Worten des Dekalogs verſtehen ließe?

Und wie ſoll man überhaupt die Vorſtellung vollziehen, daß auch die heterogenſten Beſtimmungen gleichmäßig in einer auf Moſe zurückgehenden legislativen Tradition ihre Wurzel haben? Wenn man z. B. Ex. 20, 24 f. mit Deut. 12 und wieder mit Lev. 17 vergleicht, ſo macht es mir der Wortlaut unmöglich, alle drei Forderungen auf einen und denſelben Geſetzgeber zurückzuführen. Es kann doch nicht aus ſeinem Munde ja und nein zugleich ergehen! Und wenn man, wie auch der Verfaſſer thut, verſchiedene Hände zugiebt, aber ein Weiterbauen auf dem gleichen Grunde behauptet, ſo bleibt es doch dabei, daß von Moſe ſelbſt nur eine der ſtark differierenden Forderungen ausgegangen ſein konnte. — Aber warum in aller Welt darf man ſich denn nicht an der wirklichen geſchichtlichen Tradition über Moſe genügen laſſen? Sie zeigt ihn als ein gewaltiges Rüſtzeug und Werkzeug Gottes, das mit Hilfe der Machtthaten Gottes ſein Volk aus dem Dienſthauſe führt, als einen Propheten, der ſein Volk lehrt, in Jahve den Gott Israels zu verehren, ſich ſelbſt als das Eigentum dieſes Gottes zu wiſſen, als den Verkündiger der Grundzüge einer ſittlichen Lebensordnung, wie ſie im Dekalog aufgeſtellt ſind. An dieſe „Gottesoffenbarung“ im höchſten und weiteſten Sinn knüpft die lebendige Thora der Prieſter und Propheten in den folgenden Jahrhunderten an. Immer tiefer und reiner und ſchöner tritt der Gottesbegriff aus der anfänglichen partikulariſtiſchen und anthropomorphiſtiſchen Umhüllung hervor, immer williger ſiegt die von den Propheten gelehrte wahrhafte Sittlichkeit über die natürliche Art und ſchlimme Sitten des Volkes. Uns wenn uns ſtatt einer reichen Fülle nur wenige Worte aufbewahrt wären, wie Gen. 32, 11 oder 50, 20, wir müßten doch ſagen: das iſt Religion, echter, beſeligender Glaube — nicht ſelbſterfundene Religion, ſondern nur die gottgewollte Entfaltung der Keime, die ein gottgeſandter Prophet dereinſt in dieſes Volk gelegt hatte. Und als ſich ſchließlich Glaube und Sitte zu geſchriebenen Geſetzen verdichtete, da hat ein jeder Mitarbeiter an dieſem Werke vor allem das einzuſchärfen geſucht, was ſeinem Zeit-

alter zur Erlangung wahrhafter Gotteserkenntnis und Frömmigkeit heilsam und nötig war. Da braucht es dann nicht der Berufung auf spezielle legislative Traditionen von Mose her, um die schlichten Weistümer des Bundesbuches für ein Werk im Geiste der Jahvereligion zu erklären; da braucht es nicht erst allerlei Klauseln, um dem Deuteronomiker das Recht zuzuerkennen, daß er sein durch und durch von Weisheit, von innigster Gottes- und Menschenliebe getragenes Gesetz Mose selbst in den Mund legt. Und wenn sein frommer Sinn neben den Witwen, Waisen und Fremdlingen auch der Vogelmutter in ihrem Neste und des nötigen Geländers auf dem Dache nicht vergißt, so wird er dabei wie in unzähligen anderen Dingen auch nicht auf überlieferten Bestimmungen fußen, die zu Moses Zeit einstweilen als „ideales Recht“ aufgestellt waren, sondern auf dem Gottesgeiste, der ihn Gottes Willen eben in dieser Gestalt zu verkündigen anwies. Und wenn alsdann Ezechiel und der Priestercodex wiederum in einem anderen Ton neue Lebensordnungen für das Volk Gottes entwarfen, so haben doch auch sie gerechten Anspruch, für ihre und die nachfolgende Zeit Verkündiger des Willens Gottes und Organe seiner Offenbarung zu heißen.

Nur von einer solchen Auffassung der Entstehung des Pentateuch getrauen wir uns zu sagen: sie übt eine „befreiende Wirkung“. Sie nimmt dem Glauben nichts: er kann nach wie vor in der gesamten Geschichte Israels und seiner Religion Gottes unmittelbare Führung und Offenbarung erblicken. Aber sie befreit die Gewissen von dem schweren Druck und Zwang, etwas behaupten und lehren zu sollen, was nun einmal den klaren Thatsachen und Aussagen der Schrift selbst zuwiderläuft und darum früher oder später der unerbittlichen Gewalt der Wahrheit weichen muß.

Eine befreiende Wirkung — auch noch in anderer Hinsicht! Wenn ich ohne jeden Rückhalt anerkenne, daß die verschiedenen Quellenschriften des Pentateuch, eine jede in ihrer Weise, in allererster Linie religiöse Lehrbücher sein wollen, dann kann ich mit gutem Gewissen ihre zum Teil nicht unerheblichen Abweichungen von einander für religiös irrelevant erklären. Eben darum werde ich mich auch nicht damit abquälen, das Unvereinbare dennoch zu vereinigen oder eine Extra-Tradition vorauszusetzen, wo ich klar und

deutlich in Geſchichte umgeſetzte Theorieen vor mir habe. Unſere Theologie wird ſich vielleicht noch ein Jahrhundert dagegen ſträuben — zuletzt muß eben doch die Erkenntnis durchdringen, daß wir z. B. in Num. 2 einen Midraſch zu erblicken haben, der genau ſo verſtanden ſein will, wie man die ſonſtigen Midraſchim (ich rechne dazu z. B. auch 2 Chron. 20 als Midraſch zu 2 Kön. 3) längſt verſtanden hat.

Dagegen bringt es nun die Grundauffaſſung unſeres Verfaſſers mit ſich, daß er bei aller Anerkennung einzelner Differenzen und bei allem Verzicht auf harmoniſtiſche Künſteleien ſchließlich doch in praxi faſt durchaus auf dem ſtreng geſchichtlichen Charakter aller pentateuchiſchen Quellenſchriften beſteht. Wir verſtehen ganz gut, daß und warum ihm ſolches eine Gewiſſensſache iſt. Aber wir können es dem Leſer nicht verargen, daß er ſtatt des Gefühls der Befreiung wiederum das Joch auf ſeinem Halſe verſpürt, wenn (S. 92) die Differenz zwiſchen Kap. 1 und 2 dadurch beſeitigt wird, daß ויצר 2, 19 wenigſtens dem Sinn nach als Plusquamperfektum genommen wird. Ebenſo wird S. 125 die Differenz zwiſchen 4, 1—15 und 16^{b}—25 wegerklärt. Wenn ferner die 120 Jahre Kap. 6, 3 nicht auf die Beſchränkung der Lebensdauer gehen ſollen, weil ja die Patriarchen ꝛc. viel länger leben, ſo wird eine Annahme von Q auch bei J vorausgeſetzt, die letzterem allen Spuren nach fremd war. S. 254 wird die Schönheit der Sara (12, 11 al.) daraus erklärt, daß ſie, obſchon 65 Jahre alt, noch in ihrer Lebensmitte ſtand und noch nicht durch Geburten geſchwächt war. Aber wenn ich einmal Kap. 12 einer anderen Quelle zuweiſe als Q, warum darf ich dann die Worte nicht verſtehen, wie ſie lauten, d. h. daß Sara damals noch ein jugendlich ſchönes Weib war und noch lange nicht 65 Jahre zählte? Inbetreff von Kap. 21 hat uns der Verfaſſer nicht überzeugen können, daß man den Erzähler (E) nicht ſo verſtehen müſſe, als habe er Ismael als kleines von der Mutter zu tragendes Kind angeſehen. Denn geſetzt auch, es läge V. 14 keine harmoniſtiſche Korrektur vor, ſo bliebe doch V. 15, wo Hagar das Kind unter einen Strauch wirft (alſo doch zuvor getragen hat!) und V. 20, wo das וגדל doch nicht mit dem Verfaſſer vom Eintritt in das Mannesalter verſtan-

den werden kann. Würde man wohl die ganze Erzählung je anders verstanden haben, als eben von einem noch ganz kleinen Kinde, wenn man sich nicht durch die Chronologie von Q, nach welcher Ismael damals allerdings schon etwa 16 Jahre zählte, hätte beeinflussen lassen?

Nach S. 365 ist es unverfänglich, daß die Stadt Beerseba von zwei verschiedenen Brunnen den gleichen Namen bekommen hat. Aber wozu bedarf es noch einer weiteren Erklärung, wenn ich einmal anerkennen muß, daß in 21, 31 ein Bericht von E, 26, 33 ein solcher von J vorliegt? Daß Kap. 28, 1 ff. (Q) den Inhalt von Kap. 27 definitiv ausschließt, scheint uns S. 375 nicht genug berücksichtigt. Wenn Hos. 12, 13 neben 27, 43 auch auf 28, 5 zurückblicken soll, so lehrt schon sein ויברח, daß er nur die Flucht Jakobs, nicht ein ganz anders motiviertes Abziehen unter den Segenswünschen des Vaters, also, wie anderwärts, nur den Bericht des J, nicht aber den von Q kennt. Geradezu bedenklich erscheint mir die Art, wie S. 394 die Differenz von J und E in Betreff des Verhaltens Jakobs bei Laban ausgeglichen wird. Der Thatbestand ist einfach dieser. Bei J betrügt Jakob den Laban, bei E (31, 4 ff.) sucht Laban den Jakob auf alle Weise zu übervorteilen, aber Gott schützt den Jakob in seinem Recht und segnet ihn nur um so mehr. Daß letztere Darstellung offenbar den sittlichen Anstoß an der älteren Gestalt der Überlieferung heben will und daß sich somit auch in diesem Punkte die Priorität von J vor E bewährt, mag nur beiläufig bemerkt sein. Jedenfalls aber ist hier die Differenz der Quellen eine prinzipielle und erstreckt sich auch auf die sittliche Beurteilung der erzählten Thatsachen. Sagt man aber mit dem Verfasser (S. 394): „Was im vorigen Stück Jakobs List erzielt, das erscheint hier als Segen Elohims. Jakob sollte und mußte schließlich inne werden, daß es im letzten Grunde nicht seine List, sondern Gottes Walten gewesen, welches ihn gegen Laban geschirmt“ ꝛc., so wird damit E eine Meinung untergelegt, die er schlechterdings von sich ablehnen wollte, wie er sicher auch gegen die Bezeichnung der Betrügereien Jakobs als einer „gottgesegneten List“ (S. 388) protestiert haben würde. — S. 402 wird zu 32, 4 ff. bemerkt: „Esau wohnte also schon in

ארץ שעיר, wenn auch die endgültige Überſiedelung und die Beſitznahme, welche 36, 6—8 aus Q berichtet wird .... erſt ſpäter erfolgte." In Wahrheit ſteht es aber ſo, daß durch 36, 6—8 ganz wie durch 28, 1 ff. kurz und bündig ausgeſchloſſen wird, was J und E über die Feindſchaft Jakobs und Eſaus erzählen.

Wie ſchwer die Auslegung von JE durch die ſtete Rückſicht auf die Chronologie und die Stammbäume von Q beeinträchtigt werden kann, dafür liefert ſchließlich S. 492 ein draſtiſches Beiſpiel. Der Benjamin von JE iſt ſichtlich noch in ſehr jugendlichem Alter. Der Vater will ihn nicht von ſeiner Seite laſſen; er fürchtet, es könne ihm unterwegs ein Unfall zuſtoßen, und nur die energiſche Verſicherung Judas, daß er ihn wohlbehalten zurückbringen wolle, vermag Jakob umzuſtimmen. Das alles iſt ſo einfach und natürlich und eben darum ſo ergreifend und rührend. Aber dabei darf es nicht bleiben. Denn nach 46, 21 zieht Benjamin bald darauf mit zehn Söhnen (von denen zwei Num. 26, 40 ſogar als Enkel aufgeführt werden; nach den LXX ſind es drei Söhne, ſechs Enkel und ein Urenkel) in Ägypten ein. Anſtatt nun den einfachen Schluß daraus zu ziehen, daß jener Stammbaum nicht im Hinblick auf den Knaben Benjamin bei JE verfaßt iſt, wird lieber die bekannte Auskunft ergriffen, es ſei „gar nicht der Sinn dieſes Verzeichniſſes", daß die zehn Söhne Benjamins alle in Perſon mit Jakob nach Ägypten gekommen ſeien. Sie befanden ſich zum Teil noch in lumbis patrum, wie nach S. 452 u. a. auch die beiden Söhne des Perez. „In ſolchen Zählungen", ſagt der Verfaſſer, „zeigt ſich die Macht der Idee über den Geſchichtsſtoff." Wir ſtimmen dem bei. Aber wir verzichten dann auch darauf, derartige Verzeichniſſe in jeder Hinſicht als ſtrenggeſchichtliche Dokumente zu erweiſen, und dies um ſo mehr, als die Tradition z. B. über die Gliederung des Stammes Benjamin nach Ausweis der LXX noch im dritten Jahrhundert v. Chr. ſchwankte — ein Beweis, daß wir es in dieſen Genealogieen (man vergleiche nur die Plurale Gen. 46, 21) mit einer nachträglichen Deutung geſchichtlicher Thatſachen zu thun haben. Dann fällt aber auch jeder Grund weg, eine Reihe unentbehrlicher Glieder des Stammbaums Gen. 46 in lumbos patrum zu verweiſen.

Die Grundanschauung des Verfassers von dem geschichtlichen Charakter der Quellenschriften hat in einigen Fällen Erklärungen hervorgerufen, welche lebhaft an rationalistische Vorgänger erinnern. Nachdem S. 139 bemerkt ist „in der Urzeit muß eine noch mehr als 200jährige Lebensdauer als möglich gelten", wird dann doch S. 140 dahin entschieden, daß die Zahlen 930, 912, 905 u. s. w. Epochen der vorflutlichen Geschichte bezeichnen, welche nach ihren Hauptrepräsentanten benannt sind ꝛc. Nach dem klaren Wortlaut: „N. N. lebte ... Jahre und zeugte ...; und lebte nach der Erzeugung des ... noch ... Jahre und starb" — müssen wir die Umsetzung der Lebensjahre in Perioden (so auch S. 237) für schlechterdings unmöglich erklären. S. 163 (s. auch S. 173 f. und S. 178) wird die Sintflut, da eine allgemeine Flut „physikalisch und geologisch undenkbar", für eine nur partielle erklärt. Aber der Wortlaut von 7, 19 duldet trotz alledem keine andere Deutung als die stets gegebene, und das ganze Beispiel zeigt, daß sich die Schriftauslegung damit begnügen muß, den Thatbestand der Aussagen festzustellen und an demselben auch dann festzuhalten, wenn die physikalische und geologische Möglichkeit nicht gleichzeitig zu erweisen ist. Der Erzähler selbst hat über die letztere sicherlich nicht reflektiert. Um so nutzloser scheint es uns, zur Erklärung der Sintflut mit S. 166 Erderschütterungen zuhilfe zu nehmen. Der Wortlaut der Erzählung giebt dazu nirgends Anlaß; eher kann man behaupten, daß er jede solche besondere Vermittelung des Vorgangs ausschließt. Ebenso müssen wir zu 22, 1 ff. (S. 325) fragen, ob nicht der eigentliche Nerv der Erzählung zerstört wird, wenn man die Versuchung Abrahams als innere Anfechtung (Reflexion) „psychologisch vermittelt". Nach S. 358 wird Kap. 25, 26 nicht gesagt, daß Jakob schon im Mutterleibe (eine Lage von Zwillingen, die kaum möglich sei) die Ferse des Bruders hielt, sondern, „daß er mit einer solchen Handbewegung dem Bruder folgte". Aber der Bericht will ja eben Jakob als „Fersenhalter" erklären und braucht deshalb ausdrücklich אָחַז בְּ. Kann dies an dieser Stelle etwas anderes heißen, als überall sonst, nur weil die vorausgesetzte Lage „kaum möglich ist"? Warum sollen wir nicht den Text nehmen, wie er lautet, und die Möglichkeit oder Unmög-

lichkeit des Vorgangs auf ſich beruhen laſſen? Entſpricht dies nicht am beſten den eigenen Äußerungen des Verfaſſers über das wahre Weſen der Inſpiration, welche z. B. S. 35 oben, S. 85 Mitte und S. 199 zu leſen ſind?

Zu 32, 24 ff. bemerkt der Verfaſſer (S. 410): „Allerdings iſt es ein nicht der ſichtbaren äußeren Geſchichte, ſondern dem Geiſtesleben angehöriger Vorgang, welcher hier erzählt wird, aber deshalb doch kein rein ſubjektiver. Jakob hatte den, mit dem er kämpft, nicht bloß in ſeiner Einbildung vor ſich u. ſ. w. Freilich hatte der מלאך (Hoſ. 12, 5) nicht Fleiſch und Bein“ ꝛc. Auch Referent iſt völlig überzeugt, daß die geiſtliche Deutung des Vorgangs als eines Gebetskampfes, die bereits Hoſea giebt, ganz im Sinne des prophetiſchen Erzählers (J?) iſt, der dieſen Abſchnitt in ſeine Schrift aufgenommen hat. Aber dieſe uralte religiöſe Verwertung des Berichts fällt doch u. E. nicht ohne weiteres mit der urſprünglichen Meinung desſelben zuſammen. Und wenn der prophetiſche Erzähler darauf verzichtet, die ſtarken Anthropomorphismen des Berichtes zu beſeitigen, ſo haben wir auch ein Recht, als den urſprünglichen Sinn ein leibliches Ringen Jakobs mit dem in Menſchengeſtalt erſcheinenden El zu konſtatieren — ein Ringen, welches die Verrenkung der Hüfte Jakobs und ſeine Benennung als „Kämpfer mit El“ zur Folge hat. — Zu 35, 27 bemerkt der Verfaſſer: „Es iſt ſonderbar, daß Jakob erſt jetzt nach Mamre kommt. Sollte er über ein Jahrzehnt in Kanaan geweſen ſein, ohne ſeinen alten Vater zu ſehen? Gewiß nicht. Aber erſt jetzt zog er bei ihm ein, um ganz bei ihm zu wohnen.“ Der Anſtoß an dem Zögern Jakobs iſt gewiß berechtigt; aber wo bietet die Erzählung von Kap. 31 ab irgendeine Handhabe, um den Anſtoß auf die von dem Verfaſſer angenommene Art zu beſeitigen? In ähnlicher Weiſe wird S. 471 der Anſtoß, den das Herz des Leſers an dem jahrelangen Schweigen Joſephs nehmen muß, durch die Bemerkung gehoben, daß die Nachricht ſeines Vaters Haus in zerrüttenden Unfrieden verſetzt haben würde. Aber welcher Vater würde *darin* einen ausreichenden Grund erblicken, ihn 22 Jahre lang dem troſtloſen Schmerz um den verloren geglaubten Liebling preiszugeben? Warum iſt es denn erſt 45, 3 für Joſeph „das

nächste, größte Bedürfnis seines Herzens, sich dessen immer wieder zu vergewissern", daß Jakob noch lebe? Auch hier gilt also wieder: Der Anstoß ist berechtigt, aber nicht durch psychologische Erwägungen zu heben, sondern nur durch das Zugeständnis, daß der jetzt überlieferte Verlauf der Dinge und damit die ganze Herrlichkeit der Josephsgeschichte eo ipso dahinfallen müßte, wenn Joseph eben nicht geschwiegen hätte.

In textkritischer Hinsicht zeigt sich der Verfasser, wie früher, in einem Maße konservativ, daß er es z. B. 49, 25 „unnötig" findet, ואת שדי mit LXX Sam. Syr. Vulg. in ואל oder mit Kn. in מאת zu verändern, und in V. 26 „die Segnungen meiner Eltern" in der Übersetzung beibehält, obschon er es dann selbst für sehr wahrscheinlich erklärt, daß das Kethib הררי עד eigentlich „ewige Berge" bedeuten wolle.

Wenn Referent schließlich noch einige Einzelheiten zur Sprache bringt, welche die Wortauslegung betreffen, so hat er dabei nicht die Absicht, die Diskussion über solche Streitfragen zu erneuern, die von jeher den Exegeten zu schaffen gemacht haben. Vielmehr handelt es sich dabei um einzelne Nachträge und Bemerkungen, zu denen bei solcher Fülle des Stoffs auch ein Meister der Exegese wie der Verfasser noch immer Raum lassen wird. So verweisen wir zu S. 74 (Aussprache des Tetragramms) auf die Theologische Litteraturzeitung 1886, S. 223 f., wo Referent darauf aufmerksam gemacht hat, daß in der samaritanischen Liturgie gelegentlich die Endsilbe von יהוה auf Silben mit Segol reimt. — Zu der Übersetzung von 6, 16 „und im Betrage einer Elle sollst du sie herstellen ganz und gar von oben her" (S. 171) muß gefragt werden, wo ein sicherer Beleg für diese Bedeutung von ממעל (anstatt „droben" oder „oberhalb") zu finden ist? Jes. 45, 8, welche Stelle in Gesenius W. B. angeführt wird, übersetzt Delitzsch selbst „ihr Himmel droben". — S. 334, Z. 9: worauf beruht die Bezeichnung des Ephron als des „Herrn der Stadt"? — S. 339: Kann aus dem Zusatz zu בתולה 24, 16 wirklich mit dem Talmud geschlossen werden, daß בתולה an sich noch nicht das Merkmal jungfräulicher Unbeflecktheit in sich schließt, sondern nur Stand und Alter angiebt? Solche pleonastische Zusätze zur ausdrücklichen

Hervorhebung der ſchon in einem Subſtantiv oder Adjektiv liegenden Eigenſchaft (z. B. זקן בא בימים 24, 1) ſind doch häufig genug; dazu kommt, daß der mehrfache Sprachgebrauch von בתולים über die wahre Bedeutung von בתולה nicht in Zweifel läßt. — S. 395 giebt der Verfaſſer כי ברח הוא 31, 20 „denn er hatte vor zu fliehen“. Aber das vorangehende הגיד kann doch in dieſem Kontext eines Objekts nicht entbehren und die übliche Faſſung „daß er entweichen wolle“ dürfte darum doch vorzuziehen ſein. — S. 450 iſt צדקה ממני 38, 26 wiedergegeben mit „ſie iſt gerechter als ich“. Richtiger dürfte ſein: „ſie iſt mir gegenüber in ihrem Recht“; vgl. Hiob 4, 17 und mein Programm über die Derivate des Stammes צדק S. 9.

Von den vier Exkurſen am Schluß gehört der erſte (Larſa-Ellaſar) Friedrich Delitzſch an; der zweite „zur Geſchichte der Ausſprache des Namens Jahve“ bietet einen Artikel von Fz. Delitzſch in Stades Zeitſchrift (1882) in revidierter und etwas erweiterter Geſtalt; der dritte „ein vermeintlich kimmeriſches Denkmal“ erweiſt, daß eine ſeltſame Inſchrift in den Katakomben von San Gennaro dei Poveri in Neapel, die ſogen. Priapos-Stele (Verfaſſer giebt eine überzeugende Entzifferung derſelben), erſt um 1790 von A. Pelliccia (geſt. 1823) verfertigt worden iſt. Der vierte Exkurs endlich wirft die Frage auf, woher die Verfertiger der Gobelins von Kirſchkau bei Schleiz ca. 1560 die Überlieferung über ein dem Salomo von der Königin von Saba aufgegebenes Blumenrätſel geſchöpft haben mögen.

Referent kann nicht ſchließen, ohne von dieſen Einzelheiten nochmals zu einem Blick auf das Ganze zurückzukehren. Es iſt ein oft beklagter Mißſtand, daß über dem mannigfachen Diſſenſus, den der Referent zu verzeichnen hat, der Konſenſus auf ein geringes Maß zuſammenzuſchrumpfen ſcheint. Man hat da und dort bald an den Grundprinzipien, bald an Einzelnem etwas auszuſetzen — der vielfältigen Belehrung und Anregung, die man bei alledem aus dem Buche geſchöpft, ſcheint man darüber ganz vergeſſen zu haben. Referent mag ſich eines ſolchen Undanks gegen den ehrwürdigen Verfaſſer nicht ſchuldig machen, ſchon deshalb nicht, weil er nie vergeſſen wird, von welcher Bedeutung ihm dereinſt eben dieſer Kommentar

(in der zweiten Auflage) als erstem Anfänger geworden ist. Und wenn er ihn jetzt zum Teil mit anderen Augen liest als vor 30 Jahren, so weht ihn doch noch heute aus den Worten des Verfassers etwas von dem Hauche an, der ihn damals zu jugendlicher Begeisterung hinriß. Der Verfasser hat seitdem manches Urteil, das er ehedem mit großer Bestimmtheit vertrat, einer fortgeschrittenen Erkenntnis willig zum Opfer gebracht. Er hat dadurch, wie schon erwähnt, dem guten Recht der strengwissenschaftlichen Bibelforschung auch in Kreisen Anerkennung verschafft, für welche sonst Kritik und Unglaube so ziemlich identische Begriffe waren. Je mehr wir ihm dafür Dank wissen, desto mehr können wir es anderseits verstehen, wenn ihm doch in gar manchen Punkten „innerlichst verwehrt" ist (vgl. dazu S. 511 des neuen Kommentars), diejenigen Konsequenzen zu ziehen, welche von anderen für unvermeidlich gehalten werden. Mögen wir dann auch mit allem Freimut geltend machen, daß es uns genau ebenso „innerlichst verwehrt" ist, jene Konsequenzen nicht zu ziehen, so leugnen wir darum nicht den heilsamen Einfluß, den die Kritik und Exegese des Verfassers ausübt, um die heutige Bibelforschung vor Überstürzung bewahren zu helfen, und sind daher nur um so williger, ihm die Ehre zu geben, die ihm als einem hochverdienten Altmeister unserer Wissenschaft gebührt.

Tübingen. E. Kautzsch.

1.

Das Leben D. **Friedr. Aug. Gottfreu Tholucks**, dargestellt von Prof. **Leopold Witte,** Superintendent und geistlicher Inspektor der königl. Landesschule Pforta. 1. Bd.: 1799—1826. 2. Bd.: 1826—1877. Bielefeld und Leipzig, Velhagen und Klasing. 1884. 1886.

Wenn es allein auf die Reichhaltigkeit und lückenlose Vollständigkeit des Materials ankäme, so wäre die Biographie Tholucks

eine der dankbarsten Aufgaben, die gestellt werden könnten. Tagebücher bis zum Jahre 1848, Korrespondenzen in größter Zahl und denkbarster Vollständigkeit, die eigenen Schriften Tholucks, welche fast mehr als bei irgendeinem Schriftsteller mit seiner Entwickelung wie mit seiner Lebensaufgabe verwachsen sind, — dazu die Geschichte des kirchlichen Lebens und der Theologie unseres Jahrhunderts, in welcher er eine der bedeutsamsten Stellen einnimmt, und endlich das dankbare Gedächtnis der Freunde und Schüler, die nach Tausenden zählen, sollten es zu einer Lust machen, das Leben dieses begnadeten Gottesmannes zu schildern. Aber gerade das Höchste und Beste an ihm, die unermüdliche, suchende Liebe, die ihn zum Seelsorger der Studenten, „zum Entdecker dieser oft schmerzlich vermißten Seite akademischer Bildungsarbeit" gemacht hat, — die durchaus persönliche Seite seines Wirkens erschwert die Aufgabe des Biographen in einem solchen Maße, daß sie den schwierigsten, die es geben kann, zugezählt werden muß. „Denn", wie Kähler in dem 1877 veröffentlichten Lebensabriß mit Recht sagt, „nur seine Gegenwart hat seine Bedeutung ganz empfinden können; seine Wirkung ist eine von denen, deren Mächtigkeit sich deshalb so schwer ermessen läßt, weil sie sich durch ein tausendfaches feines Netz von Kanälen vermittelte; seine eigentlichen Werke sind lebendige Menschenherzen, ihr zeugender Glaube, ihr entzündeter und gezuchteter Wille." Nur wer ihn selbst nicht bloß gekannt, sondern erfahren hat, und dies wiederum nicht bloß nur ein und das andere Mal, wenn auch in noch so entscheidender Weise in der kurzen Spanne der Studentenzeit, sondern in bleibender Gemeinschaft, nur der wird einigermaßen imstande sein, ein Bild von ihm zu zeichnen, welches das Wort bestätigt: sie sind gestorben und leben noch. Denn es gilt ja, den festhalten, der von uns geschieden ist, damit er das, was er uns gewesen ist, auch für diejenigen sei, die nicht zu seinen Füßen sitzen können.

Es wird freilich nicht ganz leicht zu beurteilen sein, inwieweit diese Aufgabe, die D. Witte, der Berufensten einer, übernommen hat, gelöst ist. Gerade wir, die wir Tholuck gekannt und erfahren haben, sind nicht die vollkommen zuständigen Beurteiler. Wir können nur sagen, ob Tholucks Geist, Tholucks Stimme, Tholucks

Liebe und Tholucks Ernſt von dem gezeichneten Bilde aus uns wieder erfaßt, — aber wir werden auch unwillkürlich geſtehen, daß dabei das eigene Gedenken, die eigene Erinnerung mitwirken. Wir bringen das Bild mit, wie es ſich unſerem Innerſten eingeprägt hat, und finden dann den wieder, der uns noch lebendig vor der Seele ſteht. Die Arbeit des Biographen weckt, was wir ſelbſt in uns bewahrt haben, und dies in uns lebendige Bild verleiht der Zeichnung des Biographen Leben und Farbe. Wir werden daher dankbar, ja mehr wie dankbar ſein, wenn das Lebensbild, welches er uns zeichnet, auch in denjenigen Teilen, die Unbekanntes bringen, das Gefühl der Fremdheit nirgends aufkommen läßt. Das entſcheidende Urteil aber wird davon abhängen, ob von dem Lebensbild wenigſtens annähernd eine Wirkung ausgeht wie von dem Lebenden. Denn es gilt ja, dem nachkommenden Geſchlecht etwas von dem Segen zu bewahren, den wir in unmittelbarer Gemeinſchaft erfahren haben, den Nachlebenden es wenigſtens deutlich zu machen, wie ſolche „Ströme lebendigen Waſſers“ von dem Lebenden ausgehen konnten.

Wenn nun vielleicht dies letztere dem verehrten Verfaſſer nicht ſo gelungen ſein ſollte, wie er ſelbſt es gewünſcht, ſo muß dagegen das unbedingt anerkannt werden, daß er uns, den Schülern und Freunden des Heimgegangenen, trotz mancher gerade von uns zu erhebender Ausſtellungen den erſehnten Dienſt geleiſtet und den Lehrer und Seelſorger ſo vor Augen geführt hat, daß es uns iſt, als lebte er. Mit bis zum Schluß ſteigender Teilnahme lieſt man das Buch; mit derſelben mächtigen inneren Bewegung nimmt man Abſchied, die wieder und wieder uns ergriffen auf den Höhepunkten unſeres Verkehrs mit ihm. Was Tholuck in den Jünglingsſeelen zu wirken erſtrebt hat, — es brennt von neuem im Herzen des Mannes „friſch wie am erſten Tag“, wenn man das Buch zu Ende geleſen. Wir durchleben ſeine Kämpfe mit, wie ſie die älteren ſeiner Schüler und Freunde, deren noch etliche leben, miterlebt haben. Wir finden den Mann wieder, der mit herbem Ernſt und wieder mit gewinnender Geduld und Freundlichkeit ſich unſeres inwendigen Menſchen annahm, damit „fromm und ehrlich“ unſer Wahlſpruch werde; der Mann, der, hundertmal uns ein Rätſel, doch verſtanden

wurde, denn worauf er hinauswollte, fühlte mon doch deutlich hindurch, auch wenn man es vielleicht lange nicht an sich kommen lassen wollte. Man lernt die ganze Eigenart dieses Professors verstehen, der mehr für die Ewigkeit gewirkt hat als irgendein Professor der Theologie in den letzten Jahrhunderten, — ein Urteil, für welches ein vollgültiger Zeuge, Richard Rothe, eintritt, welcher 1854 geäußert hat: „Wenn ich den Mann bezeichnen soll, der in unseren Tagen am weitesten und tiefsten auf die evangelische Kirche gewirkt hat, so nenne ich unbedenklich Tholuck“ (vgl. M. Kähler, Lebensabriß, S. 3). Man begreift den Vorwurf des Latitudinarismus, den man dem Theologen Tholuck gemacht hat, weil man seine theologische Arbeit vielfach nicht verstand und von ihm forderte, daß er das Autoritätsbedürfnis derer befriedigen sollte, denen vor dem persönlichen Kampf um die Glaubensgewißheit graute. Daß bei vollem, klaren Glaubensleben nicht bloß einzelne Erkenntnisprobleme lange, vielleicht ein Leben lang ihrer Lösung harren können, sondern ganze Reihen von Schwierigkeiten bestehen können, deren der Theologe, der wissenschaftliche Arbeiter so leicht nicht Herr wird und bei denen seine erste und vielleicht — je nach seiner Individualität — seine Hauptaufgabe in der gewissenhaften Buchung derselben samt den Lösungsversuchen besteht, das wurde und wird heute noch von vielen nicht begriffen. Darum blieben die einen bei dieser Buchführung stehen und verwechselten sie mit Resultaten, die anderen wandten sich ab und suchten anderswo Resultate ohne diese Vorarbeit.

Hier, scheint mir nun, ist auch D. Witte Tholuck nicht ganz gerecht geworden, und zwar in zwiefacher Hinsicht. Auf der einen Seite unterschätzt er die wissenschaftlichen, namentlich die exegetischen Arbeiten Tholucks, indem er ihnen fast nur noch die Bedeutung zugesteht, die sie zu ihrer Zeit gehabt haben, und die heutige Minderwertung derselben zu teilen scheint. Er erkennt die Bedeutung des ersten Kommentars zum Römerbriefe für die Wiedergeburt der neutestamentlichen Exegese, das fördernde Eingreifen der übrigen Kommentare in die wissenschaftliche Arbeit der Zeitgenossenschaft vollkommen an. Allein er verkennt, daß die heutige Exegese bei weitem nicht auf der theologischen Höhe steht wie in Tholucks Kommentaren,

denn Tholuck erſtrebte ſachliche Exegeſe, welche bekanntlich ſchwieriger iſt als bloß grammatiſch-hiſtoriſche Exegeſe. Wenn die 5. Auflage des Kommentars zum Römerbrief noch vor kurzem von einem Theologen als ein Buch bezeichnet wurde, welches andere in vierzehn Tagen ſchreiben könnten, ſo iſt dies eben ein Zeichen der Oberflächlichkeit, welche von der ſchwierigen Aufgabe ſachlicher Exegeſe keine Ahnung hat. Es kam Tholuck darauf an, die Bedeutung zu begreifen, welche das Schriftwort für die Kirche zu allen Zeiten gehabt hat, und darum mußte er tiefer graben und geſchichtlicher arbeiten, als man es auf exegetiſchem Gebiet gegenwärtig gewohnt iſt. Daher auch oftmals die anſcheinend unbefriedigenden Ergebniſſe, die den Leſer und Hörer erſt vor Fragen ſtellen, ſtatt ſie zu beantworten und raſch zufahrende Löſungen zu geben, wo doch die heute vermeintlich gelöſte Frage morgen mit neuer Gewalt auftaucht. Ich kann z. B. nicht finden, daß der Godetſche Kommentar zum Evangelium Johannis, wie Witte meint, heute der beſte zu dieſem Buche iſt. An wiſſenſchaftlicher Gründlichkeit und Sorgfalt reicht er lange nicht hinan an den Tholuckſchen Kommentar, obgleich er viel mehr Reſultate giebt als dieſer. Tholuck würde ſich nie die Verwechſelung heutigen chriſtlichen Sprachgebrauchs und bibliſcher Begriffe haben zuſchulden kommen laſſen, welche für die ſonſt ſo warmen und von hoher chriſtlicher Begeiſterung getragenen Arbeiten Godets kennzeichnend iſt.

Dabei möchte ich ſogleich den von Olshauſen erhobenen, von Witte aufgenommenen Vorwurf richtig ſtellen, Tholuck ſei gar nicht darauf gekommen, gründliche, zuſammenhängende Begriffsentwickelungen der dogmatiſchen Hauptbegriffe, Gerechtigkeit, Glaube, Werke, Geſetz u. ſ. w., zu geben. Soll dies nur für die erſte Auflage des Kommentars zum Römerbrief gelten, ſo mag der Tadel berechtigt ſein, — ich weiß es nicht, da mir dieſelbe nicht vorliegt. Daß aber ſpäter Tholuck gerade hierauf großes Gewicht gelegt und dadurch ſich aufs vorteilhafteſte z. B. auch von Hofmann unterſcheidet, daß er in dieſem Stück die Aufgabe des Exegeten z. B. auch klarer erkannte und umfaſſender angriff, als der nicht bloß ihm ſo vielfach unſympathiſche Meyer, das dürfte dem Biographen eigentlich nicht verborgen ſein. Ich erinnere an die Unterſuchung

über νόμος und ἔργα τοῦ νόμου zu Röm. 3, 19 ff., an seine Abhandlung über σάρξ, an die Ausführungen über θάνατος zu Röm, 5, 12, an den Kommentar über die Bergpredigt u. a., sowie daran, daß er seiner Vorlesung über den Römerbrief eine so eingehende Erörterung der pauliniſchen Grundbegriffe voranſchickte, wie ſie auch heute noch ſelten in exegetiſchen Vorleſungen geboten werden dürfte.

Überhaupt — die Würdigung des Exegeten Tholuck ſteht bei Witte vielleicht zu ſehr unter dem Eindruck, daß der praktiſche Geiſtliche für ſeinen Schriftgebrauch bei Tholuck mehr Vorarbeiten als unmittelbare Handreichung täglichen Brotes findet, und daraus erklärt ſich auch die Überſchätzung Stiers zu Ungunſten Tholucks, wenngleich er nicht unterlaſſen hat, wenigſtens anzudeuten, wie wohlthuend die große Demut des wiſſenſchaftlich überlegenen Mannes gerade in der Korreſpondenz mit Stier heraustritt.

D. Witte bietet in dem reichen von ihm beigebrachten Material und der vollſtändigen Schilderung von Tholucks wiſſenſchaftlichen Arbeiten die Handhabe, um die teils nicht ganz richtige, teils fehlende Charakteriſtik und Würdigung ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung richtig zu ſtellen. Tholucks Eigenart liegt in der gelehrten Detailunterſuchung und gewiſſenhaften Buchführung, erleichtert und erſchwert durch die Aſſociationsgabe eines ſtaunenswerten Gedächtniſſes, welchem das Material aus den entlegenſten Gebieten zuſtrömte und ihn um die Fundorte für ſeine Forſchungen nie verlegen ſein ließ. Er beherrſchte die theologiſche Litteratur in ſeltenem Maße, und ſeine Gewiſſenhaftigkeit ließ nicht zu, für neue Entdeckungen zu halten, was bei ſtrenger Selbſtkritik ſich der pflichtmäßigen Unterſuchung als auch ſchon dageweſen herausſtellte. Daher ſo oft die Geſchichte einer Frage, ſtatt ihrer Beantwortung; — daher ſeine Arbeiten Fundgruben für die Zunftgenoſſen in minder ſchwerer Rüſtung (wie der Kommentar zum Römerbrief für Philippi), weniger aber Lehr- und Handbücher zum Hausgebrauch. Die Gabe plaſtiſch geſtaltender Phantaſie, die ihm z. B. in ſeinen Predigten in ſo hohem Grade eignete und doch von ihm in keuſcheſter Zucht gehalten wurde, iſt ſeinen wiſſenſchaftlichen Arbeiten nicht zugute gekommen. In ihnen redet immer der Gelehrte, und zwar,

wie immer wieder hervorgehoben werden muß, der ehrliche Gelehrte, der wohl zu unterscheiden weiß zwischen religiöser, gläubiger Gewißheit und gelungener oder noch nicht gelungener wissenschaftlicher Beweisführung. Wie vorherrschend der gelehrte Forscher in ihm ist, zeigen seine Sammlungen zur Vorgeschichte des Rationalismus, die ihm so viel Verkennung eingetragen, während man nicht begriff, daß er nicht leichter geschürzte „Bilder aus deutscher Vergangenheit" geschrieben, sondern Materialien geben wollte zum Verständnis einer bedeutsamen bis in die Gegenwart reichenden Erscheinung. Wer wird einmal diese „Mosaiksteine" zum farbenreichen Bilde gestalten? — Tholuck mutete seinen Zuhörern wie seinen Lesern viel Arbeit zu, mehr wie vielleicht irgendein Dozent, aber nicht Arbeit *mit* ihm, um seinen Gedanken zu folgen, seine Erkenntnisse zu durchdenken, sondern um an der Hand des Gegebenen nun die Arbeit *selbst* zu thun, die Entscheidung selbst zu suchen. *Darum hat er keine Schule stiften können, aber vielleicht mehr selbständige Schüler gezeugt als irgendein Meister unseres Jahrhunderts, wenn auch nicht immer dankbare.* Was man an Ritschl so sehr rühmt, das Verständnis kirchlicher und wissenschaftlicher Fragen aus ihrem Zusammenhange mit der politischen und sozialen Geschichte, ist nichts neues für die, welche zu Tholucks Füßen gesessen haben.

Es fehlt bei Witte ebenfalls der Versuch, das Werden und Wachsen der wissenschaftlichen Erkenntnis Tholucks deutlich zu machen, — eine gewiß von vielen beklagte Unterlassung. Über die Versöhnungslehre in der ersten Auflage der „Sünde" urteilt er scharf, wenn auch nicht unrichtig: die Rhetorik müsse für die Dürftigkeit der Exposition aufkommen. Daß Tholuck diese Ausführung später geändert hat, wird dort, wo es hätte geschehen müssen, nicht erwähnt, aber eine ausführliche Mitteilung aus seinem Tagebuche gegeben, von der Witte selbst sagt: „so tief aus dem religiösen Bewußtsein heraus und so klar hatte damals überhaupt noch kein Denker in diese Dinge hineingeleuchtet." Gerade hier wäre es wünschenswert gewesen und gewiß förderſam für viele Leser der Biographie, wenn der Versuch gemacht worden wäre, das Werden und die Entwickelung christlicher Erkenntnis im Zusammenhang mit dem inneren

Leben bei Tholuk zu begreifen, der kaum jemals Erkenntniſſe vorausgenommen und der ſelbſt von dieſer (bei Witte leider nicht datierten) Erkenntnis ſagt: „ich möchte eine neue Ära meiner Theologie von dieſem Zeitpunkte an beginnen“ (2, 55).

Die Gewinnung dieſer Erkenntnis fällt zuſammen mit der Erlöſung aus einer Zeit ſchwerſter Anfechtung, durch welche ihm auch jene Klarheit über die Bedeutung der Kirche, des „Geiſtes der Kirche und des Bewußtſeins der Kirche“ wird aufgegangen ſein, die er gewonnen hatte, lange ehe man anfing, auch nur an ſo und ſo viel „Bücher von der Kirche“ zu denken. Wie ernſtlich Tholuck dann immer wieder gearbeitet hat, um das, was ihm innerlich zuteil geworden, auch wiſſenſchaftlich zu gewinnen, bezeugt ſein eigenes Wort, „daß ihm alles Neue plötzlich auf-, aber nur langſam in ihn übergehe“.

Überhaupt — es iſt ein Mangel, den die Reichhaltigkeit des Gebotenen nur noch fühlbarer macht, daß D. Witte wie inbetreff der theologiſchen Arbeit Tholucks, ſo auch in anderer Hinſicht und namentlich in einem Hauptſtück dieſer Biographie mindeſtens nicht genug gethan hat, um Tholuck zu begreifen. Mit der zu Anfang des zweiten Bandes mitgeteilten Äußerung von Friedr. Perthes: „Tholuck wird tief eingreifen in das religiöſe Leben der Gegenwart, weil er ein Kind ſeiner Zeit iſt“, mit der Beobachtung, daß „der von allen Größen der Zeit ſelbſt angefochtene junge Kämpfer“ ein ſympathiſches Verſtändnis für den Rationalismus gehabt habe, mit dem Urteil: „der Aug. Herm. Franke in ſeinem Herzen meiſterte je länger je mehr den auch in ſeinem Kopfe rumorenden Semler“ iſt etwas, aber nicht genug geſagt. Die Behauptung, daß in keiner Perſönlichkeit die mannigfachen Fäden, welche in der Univerſität Halle-Wittenberg zuſammentrafen, in ſo charakteriſtiſcher Verſchlingung ſich zu einem Gewebe verknüpft haben, als in dem Manne der ſtaunenswerteſten Vielſeitigkeit und noch ſtaunenswerteren Konzentration, iſt vollkommen berechtigt. Man empfängt auch den Eindruck, daß Tholucks Individualität danach geartet war, an all dieſe Fäden anzuknüpfen, die Kette nicht abreißen zu laſſen. Sein großes Geſchick in der Darſtellung fremder Gedankenkomplexe, wie zugleich ſeine Empfänglichkeit für andere Gedankengänge, die ihn nie

fertig ſein ließ, ſondern zu immer neuer Durcharbeitung und innerlicher Auseinanderſetzung nötigte, ſo daß er ſeine Poſition immer neu gewinnen mußte, — ſeine Kämpfe um die Erringung und Behauptung der eingenommenen Stellung, ſein Ringen mit dem Pantheismus, ja mit der drohenden Gefahr des Atheismus und praktiſcher, völliger Religionsloſigkeit, wodurch er ſchließlich mit allen wiſſenſchaftlichen und praktiſchen Verirrungen Erbarmen zu haben lernte, — ein Erbarmen, welches das unumwundene und rückhaltloſe Bekenntnis zur Wahrheit, die Intoleranz des Zeugniſſes von der allein ſeligmachenden, erkannten Wahrheit und für dieſelbe nicht ausſchloß, — dies alles iſt ausgeſprochen, aber nirgend zuſammengefaßt zu verſtändnisvoller Schilderung. Die chronologiſche Methode, für eine Biographie ſelbſtverſtändlich und für die hiſtoriſch-genetiſche Darſtellung ſo vorteilhaft, hat den Verfaſſer zu ſehr gehindert, den einheitlichen Faden zu verfolgen und aufzuzeigen, der wie durch die göttliche Lebensführung eines Menſchen, ſo auch durch die Werdekämpfe der chriſtlichen und wiſſenſchaftlichen Perſönlichkeit ſich hindurchzieht. Eine Biographie muß ſozuſagen rückwärts geſchrieben werden. Dem Verfaſſer ſteht in allem, was er berichtet, Tholucks Perſon lebendig vor Augen; für ihn ſelbſt ſchließt ſich dadurch unwillkürlich alles einheitlich zuſammen, aber über dem eigenen großen Intereſſe an dem geſchichtlichen Stoff verliert er die Aufgabe des Biographen aus dem Auge, das Verſtändnis der Perſönlichkeit und ihrer Geſchichte anderen zu vermitteln. Und doch liegt dieſe Aufgabe und ihre Löſung ſo nahe, wenn ein abgeſchloſſenes Menſchenleben vor uns liegt, deſſen reich und klar erfahrene, in reichſter Wirkſamkeit unverhüllt gegebene Eigenart die Zielpunkte der in ihrer unmittelbaren Erſcheinung und Vereinzelung unbegriffenen und mannigfach befremdenden Anſätze verſtehen macht. Tholuck iſt vielfach nicht begriffen worden, ſelbſt in ſeiner Wirkſamkeit als Freund und Seelſorger der Studenten nicht. Der Gelehrte iſt als Polyhiſtor ohne Methode und als Kurioſitätenſammler, ſeine Theologie als unausgeglichene Vereinigung von Rationalismus und unklarem Pietismus, ſein Chriſtentum als Verquickung von Latitudinarismus mit pietiſtiſcher Orthodoxie, ſeine Milde und ſeine Ehrlichkeit als Menſchenfurcht ſogar von Freunden

beurteilt worden, die es hätten beſſer wiſſen können. Die Art ſeines Umgangs mit der Jugend iſt mehrfach als ein Gemiſch von gutmütigem Scherz, geiſtreicher aber beißender Satire und pietiſtiſcher Proſelytenmacherei geſchildert; die Auswahl ſeines Verkehrs ſoll unter der Einwirkung ſtarker und vielfach unberechtigter Sympathieen und Antipathieen geſtanden haben. Welche Verkennung! Wie ſtark er Antipathieen zu überwinden wußte, davon zeugt wohl heute noch mancher, der ſpäter nicht begriffen hat, daß Tholuck ihn überhaupt ſeiner Geduld und Liebe wert geachtet. An der Hand der Witteſchen Biographie zerrinnen freilich zuletzt dieſe Vorwürfe. Aber man muß ſich erſt alles ſelbſt aus der ausführlichen Darſtellung und aus zerſtreuten Bemerkungen zuſammenleſen, um die Vorwürfe zuſamt ihrem Ungrund zu begreifen. Es fehlt an der Beleuchtung der einzelnen Erſcheinungen. Sie ſtehen dem Verfaſſer ſelbſt — das empfindet man — in dem Lichte der ausgereiften Perſönlichkeit vor Augen, aber er läßt dies Licht nicht darauf fallen.

Und doch war dies um ſo nötiger, als es nicht bloß nicht fehlt an vielfach herben und in ihrer Herbheit nicht berechtigten Urteilen von Freunden Tholucks wie Stier und O. v. Gerlach, denen Tholuck ſelbſt bei aufrichtigſter und ernſteſter Selbſtdemütigung doch mehrfach widerſprechen mußte, ſondern auch vor allem, weil Tholucks Natur ihm ſelbſt ſchwer zu entziffernde Rätſel aufgab und dieſe Rätſel ſeinen Entwickelungsgang aufs ſtärkſte beeinflußten. Es klingt den Vorwürfen der Zerfloſſenheit und Verſchwommenheit gegenüber, mit denen er im Blick auf ſeine wiſſenſchaftliche Arbeit (auch von Witte) nicht verſchont worden iſt, wunderbar, aber es iſt dennoch wahr, daß Tholuck eine ſtark und charaktervoll ausgeprägte Individualität eignete. Aber was für eine! „Es gehört ſchon viel Gnade dazu, daß man ſich ſelbſt ertrage“ hört er in Berlin den Prediger im Betſaal der Brüdergemeinde ſagen und ſpricht zu ſich: das geht auf dich. Milde und chriſtliche Unparteilichkeit war nicht Tholucks Natur, ſondern Wirkung der Gnade. „Manche poetiſche phantaſiereiche Gemüter“, ſchreibt er ſelbſt an Gerlach, „kommen nur durch viele Leiden dahin, die chriſtliche Nüchternheit zu erlangen.“ Es hat viel willige Unterwerfung unter die Zucht des heiligen Geiſtes bedurft, um Tholuck zu dem zu

machen, was er gewesen ist, aber er hat sich dieser Zucht auch nie entzogen. Es war, wie er selbst es wieder und wieder ausdrückte, ein Cyklop in ihm, der sich nicht geben wollte. Mit dämonischer Gewalt bricht in der Jugend der Trotz gegen Gott und Welt heraus, die ihm versagen, was er begehrt und bedarf, und bis ins Alter verfolgt ihn der Überdruß am Leben, der in der Jugend ihm den Gedanken des Selbstmordes nahe legt. Es ist nicht nötig, hier die Versuchungen und Kämpfe aufzuzählen, die Tholuck mit sich selbst zu bestehen gehabt hat. Aber wie ganz anders wird das Bild, wenn man es zeichnet im Lichte der Arbeit Gottes an dieser Seele, im Lichte des „ausgesondert von Mutterleibe an, berufen durch seine Gnade", das hier in eigenartiger Erscheinung vor uns tritt, und des „ich besprach mich nicht mit Fleisch und Blut", als wenn man überall nur die unbegriffenen, mit bloßer Naturtreue gezeichneten Einzelzüge findet. So wird kaum irgendwo der Versuch gemacht, den bis zur versuchten Selbstvernichtung sich steigernden cyklopischen Trotz verbunden mit der tiefsten Verzagtheit anders als in dem häßlichen Lichte der unbegreiflichen Thatsache darzustellen. Und doch lag es so nahe, diese letztere zu verbinden mit der Lebensmüdigkeit des dennoch unermüdeten Arbeiters und dem immer und immer wieder durchbrechenden Heimweh nach der oberen Welt, wozu bei dem Christen Tholuck das „Hinaussehnen über des Lebens Schranken" wurde, und ebenso mit jener Indifferenz gegen die eigene Existenz, von der Jul. Müller in dem 1822 an Tholuck gerichteten Briefe redet, nachdem die Beschäftigung mit der Schellingschen Philosophie ihm allen Halt geraubt hatte. Sollte es wirklich so schwer sein, diesen Überdruß, dieses utinam zu begreifen, wenn man weiß, was das heißt, keinen Glauben und darum von Gott und von der Welt nichts haben und von sich selbst und vom Leben erst recht nichts haben? Alles oder nichts — das kleidet sich bei dem natürlichen Menschen, dem solch ungestillter und, wie es dann erscheint, nicht zu stillender Hunger zuteil geworden ist, in ein sündiges Kleid, ganz anders aber bei dem Christen, und wieder anders bei dem angefochtenen, als bei dem von seinem Glauben vielleicht mehr als in seinem Glauben begeisterten Christen, anders bei dem in Arbeits- und Liebesdrang sich verzehrenden, von dem Ge-

faß des Leibes bedrückten Christen, und auch bei diesen nicht gleich; siehe Paulus. Hier lag eine unerläßliche, tief in die Psychologie des inneren Lebens, in die anatomie du coeur, wie Lobstein sagt, eingreifende Aufgabe vor, und diese mußte gelöst werden. Die Lösung aber ist leider über der Treue des Berichterstatters versäumt worden.

Derselbe Vorwurf, den ich trotz alles Dankes für das Gebotene meinem verehrten Freunde Witte nicht ersparen kann, trifft die ganze Darstellung der Jugendgeschichte und zum großen Teile auch die Geschichte der Bekehrung. D. Witte läßt das Tagebuch des Knaben reden, der sich selbst nicht verstand, der aber schon in diesem Tagebuch Zeugnis giebt von einer Neigung, alles grau in grau zu sehen und von jener unerbittlichen und rücksichtslosen Wahrhaftigkeit, die den bekehrten Jüngling und den Mann nie der Versuchung zur Selbstbespiegelung hat erliegen lassen. Aber eben darum sind Tholucks Tagebücher von Anfang an gerade wegen ihrer Aufrichtigkeit keine schlechthin zuverlässige Quelle. Sie geben nicht bloß ein einseitiges Bild, sondern der vorherrschende Schatten hindert die Erkenntnis der Züge. Die Selbstschilderung und Selbstbeurteilung, die Beichte des wahrhaftigen Menschen darf nie Grundlage und Maßstab für das Urteil anderer bilden und darf von den Biographen nur als Beitrag zur Charakteristik verwertet werden. Es läge nahe, an eine andere neuere Selbstbiographie auf Grund eigener Tagebücher zu erinnern, welche ein fast vollkommenes Gegenstück zu Tholucks Tagebüchern bilden. Die Tagebuchnotizen aus der Jugendzeit lassen nur begreiflich erscheinen, daß er vergeblich wirbt um Freundschaft und Liebe, nicht aber, daß er sie endlich gefunden hat. Da wird doch das spätere Zeugnis der Jugendfreunde schwerer wiegen als das Tagebuch. Die unvermittelte Nebeneinanderstellung, die dem Leser selbst überlassene Ausgleichung beider Quellen berührt peinlich. Was Tholuck in seiner Jugend entbehrt hat, berichtet Witte mit Tholucks eigenen Worten aus dem Tagebuch von 1817, und schon dies eigene Urteil hätte ausgenutzt werden können, um die Jugendzeit uns näher zu bringen, aber es erscheint erst an der chronologisch ihm gebührenden und darum unrichtigen Stelle (1, 78). Ebenso verhält es

ſich mit der Anerkennung, daß wir Unrecht thäten, wollten wir die Züge ſeiner geiſtlichen Geſtaltung nur den eigenen Anklagen des mit ſich ſelbſt ins Gericht gehenden entnehmen, ſowie mit dem eigenen Urteil Tholucks über ſein Tagebuch aus dem November 1825. Dies findet ſich erſt 2, 35, ſteht dort viel zu ſpät und bleibt ſogar teilweiſe ohne Nachwirkung auf das folgende, während dieſe Erkenntnis weit früher hätte die Darſtellung beſtimmen müſſen. Es hätte oft nur weniger Worte an der rechten Stelle bedurft, die zwar nicht ungeſagt bleiben, aber zu ſpät kommen. Der Knabe hätte begriffen werden müſſen von dem Manne aus, der aus ihm geworden iſt, das raſtloſe Auf und Nieder in der Jünglingsſele von der Entſcheidung aus, die ihm den Frieden brachte und ihn früh zum Manne reifte, der Unbekehrte von dem Bekehrten aus.

D. Witte gehört nicht zu denen, welche die Bekehrung für eine Abnormität oder die Notwendigkeit der Bekehrung für eine Irregularität halten. Mit großer Spannung iſt allſeitig gewiß der Abſchnitt geleſen worden, welchen man als die „Bekehrungsgeſchichte“ Tholucks bezeichnen muß, das 2., 3. und 4. Kapitel des erſten Bandes. Man muß dankbar anerkennen, daß Witte hier mit eben ſo viel Keuſchheit und Ernſt den Schleier lüftet, der das verborgene Regen und Ringen der in ihrer Gebundenheit unſeligen und doch widerſtrebenden Seele deckt (die herbe und falſche Beurteilung einer Stelle des Tagebuchs als „frevelnde Worte“ 1, 121 wäre beſſer unterblieben, — ſie ſind nicht frevelnd; wer der Seelenführung kundig iſt, verſteht ſie; man denke an gewiſſe — in die theologiſch-ſcholaſtiſche Schablone freilich ſich nicht einfügende und von Theologen mehr als von Laien mißverſtandene Pſalmen!). Wiederum aber wird bloß das Tagebuch benutzt, welches alle Schwankungen wiederſpiegelt und gemäß ſeiner oben gekennzeichneten rückſichtsloſen Wahrhaftigkeit im Zuſammenhange mit der in dieſer Zeit naturgemäß ſich verſtärkenden ſchwermütigen Grundſtimmung durchaus einſeitig ins dunkle malt. Dadurch kommt ein ſo wenig richtiges Bild zuſtande, daß dieſer entſcheidende Lebensabſchnitt faſt ziellos zu verlaufen ſcheint und als Ergebnis nur die „Richtung“, wie man es nennen würde, herauskommt, welche Tholuck eingeſchlagen, eine Geiſtesrichtung mit geiſt-

licher Färbung. Das will Witte nicht. Er weiß, wie Tholuck ſelbſt von einem entſcheidenden Umſchwunge geſprochen (vgl. 2, 325), der Grenzſcheide zwiſchen einſt und jetzt in ſeinem Leben, ſeit welcher Zeit der Grund unter ſeinen Füßen, wie er ſich einmal einem jüngeren Freunde gegenüber ausdrückte, trotz aller Anfechtungen nie mehr gewankt, wo „das Alte vergangen und alles neu geworden". Aber die Darſtellung dieſer Zeit bei Witte giebt, wie geſagt, dieſen Eindruck nicht. Nicht daß wir das Wie der Bekehrung bis ins einzelſte vorgeführt verlangten, aber die Thatſache der Bekehrung kommt zu kurz, die für uns um ſo wichtiger iſt, als aus ihr ſich erſt diejenige Schrift begreift, welche voll und ganz die Perſönlichkeit und Wirkungsweiſe Tholucks verſtehen lehrt, welche zuerſt Tholucks Namen weit hinaus in alle Lande trug und begreifen läßt, daß und weshalb von da ab Tholuck der Mann war, der diesſeits und jenſeits des Ozeans aller Augen auf ſich, aller Suchenden Herzen zu ſich zog, — die Lehre von der Sünde und dem Verſöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers, „ein Reflex der eignen inneren Entwickelungsgeſchichte", wie Tholuck ſelbſt ſagt.

Es iſt nicht, wie es nach Witte ſcheinen könnte, ein in erſter Linie theologiſches Intereſſe, welches dieſe Schrift verfolgt. Sie iſt nicht zunächſt als Polemik gegen de Wettes „Theodor oder des Zweiflers Weihe" geplant. Tholuck ſelbſt ſagt in dem Vorwort zur 7. Auflage — und dies hätte genau berückſichtigt werden müſſen: „der Titel, ſpäter hinzugekommen, bezeichnete das Buch als Gegenſtück zu der damals viel geleſenen de Wetteſchen ‚Weihe des Zweiflers'. Urſprünglich hatte — wiewohl das Gegenteil angenommen wurde — dem Schreiber eine ſolche polemiſche Abſicht durchaus fern gelegen." Dadurch ſtellt ſich die Sache ganz anders. Sam. Elsner iſt es geweſen, der es ihm zur Gewiſſenspflicht gemacht hat, wie der damals noch lebende Halliſche Theologe D. Knapp, deſſen Nachfolger Tholuck ſpäter wurde, in einem Traktätlein „was ſoll ich thun, daß ich ſelig werde?", ſo auch ſeinerſeits für ſeinen Heiland ein öffentliches Zeugnis abzulegen durch einen Traktat: „Glaubſt du, daß du ein Sünder biſt?" Aus Gewiſſenspflicht hat Tholuck dieſe Schrift geſchrieben, als Traktat iſt ſie geplant. „Unter kaum zu bewäl-

tigenden Schmerzen warf er seine Gedanken, vielmehr sein Herz aufs Papier, und so entstand ihm dieser Traktat ohne Gleichen" (Kähler, S. 11). Kein Buch eines deutschen Theologen dürfte so verbreitet sein wie dieses; in fünf Sprachen ist es übersetzt, ins Englische, Holländische, Dänische, Französische, Schwedische; neunmal ist es in Deutschland gedruckt worden. Von diesem Buch aus ist Tholucks christliche Persönlichkeit und die Macht, welche er über die Gemüter ausübte, zu begreifen. „Die Innigkeit des Christusglaubens, der Ernst und die Feinheit des sittlichen Urteils, die Tiefe der anschauenden Auffassung beseelen den blendenden Reichtum der Bildung, die Lebhaftigkeit der ans Dichterische streifenden Phantasie und die bei allem Schwunge doch markige Sprache so, daß man schon hier einen gewaltigen Kanzelredner in den wichtigsten Zügen vor sich hat, zumal alle diese Kräfte in Bewegung gesetzt und zusammengefaßt werden von dem brennenden Eifer, dem jeder Mensch als eine Festung erschien, die für Christus zu erobern sei" (Kähler, S. 11).

Auch noch in einem andern Punkte erfahren wir zwar eine Thatsache, müssen aber das Verständnis derselben selbst suchen, nämlich daß Tholuck, worauf schon oben hingewiesen ist, wenn wir es einmal so ausdrücken wollen, immer „kirchlicher" geworden ist, daß er die Gemeinschaft der Heiligen in der Gemeinschaft der Kirche und nicht wesentlich außer ihr und ohne sie erkannt hat. Wie er aber dahin geführt und gelangt ist, welchen Einfluß die Beteiligung des Herzens an seinen Studien und dadurch diese Studien selbst darauf geübt, das wird nicht gesagt, und doch gehört das sehr wesentlich zur Aufgabe des Biographen, war auch nicht zu schwierig zu erkennen, wenn man den geschichtlichen Sinn ins Auge faßt, der Tholucks wissenschaftliche Arbeiten von Anfang an kennzeichnet und der nicht zu verwechseln ist mit der Neigung, die Toten zu befragen.

Sehr dankenswert ist die Schilderung Tholucks als Prediger und Seelsorger der Studenten, und hier begrüßen wir mit besonderer Freude die reichen Mitteilungen aus dem Briefwechsel Tholucks. Vergessen soll aber auch nicht werden das Ehrengedächtnis der „Frau Rätin", der Frau, die Gott der Herr für ihn geschaffen

und ausgerüstet hat, damit Tholuck alles, was er seinen Jünglingen sein sollte, auch sein konnte. So reich auch die Wirksamkeit des grand célibataire du monde bis zum Jahre 1838 gewesen ist, — von da ab entfaltet sie sich erst vollständig, wo er diese ihm bestimmte Seele gefunden und heimgeführt.

Nur mit tiefster Bewegung liest man den Abschluß dieses geheiligten und gesegneten Lebens und bittet um eine Heimfahrt, wie sie ihm zuteil geworden ist, der auch unter den Wahnvorstellungen (nicht „Wahnsinnsvorstellungen", wie der Verfasser 2, 505 schreibt!) den Anker seiner Seele nicht verloren, dessen inneres Leben im tiefsten Grunde unbewegt und glaubensvoll ruhte, als die schweren Leiden der letzten Zeit ihm die qualvollste Unruhe brachten. Der so heiß und beständig sich über des Lebens Schranken hinausgesehnt, der schon im Jahre 1831 schrieb: „Seit meine liebe Frau im Grabe ist, ist die kurze Periode vorüber, wo ich mich eben angefangen hatte auf der Erde anzusiedeln, jetzt bin ich wieder los", und wenig später: „ich werde recht gern nachhause gehen, wenn einst die Schulstunden vorüber sind, ja recht gern", der damals schon sagte: „ja, ich habe ausgelebt. ich habe nie viel von der Erde erwartet, ich habe gekostet, was ich in meinen Verhältnissen kosten konnte; ich habe kein anderes Glück gefunden, als was der Glaube giebt; ich würde recht gern mich heimrufen lassen in die stille Ewigkeit", — wie selig wird sein Erwachen vor dem Throne Gottes und des Heilandes gewesen sein! Er war ein gesegneter Mann, denn er war ein Segen für viele, ein Segen für unser Jahrhundert, ein Segen für die Kirche Gottes auf Erden. Es ist kein Glanzpunkt in der Geschichte der deutschen Theologie, wenn sie erinnert wird an die mit einem zulässigen Ausdrucke nicht zu bezeichnende Aufnahme, die die Vertreter derselben ihm in Halle bereitet, an die Behandlung, welche ihm litterarisch zuteil geworden. Er aber ist ein leuchtender Stern in der Kirche und Wissenschaft geworden, quem non noster tantum ordo, wie Schlottmann in seinem Programm zum Jubiläum im Jahre 1870 sagte, sed universa academia suum verbi divini ministrum, suum Seniorem, suum decus et ornamentum praedicat.

Es erübrigen noch einige Berichtigungen zu dem Buche D. Wittes.

Digitized by Google

1, 157 bezeichnet Witte die Selbstzucht Tholucks inbezug auf belletristische Lektüre als pietistische Ängstlichkeit, während es zu der durchaus notwendigen christlichen Askese gehört, von der Tholuck selbst zu Matth. 6, 16 ff. so eindringend und überzeugend reden konnte. Es war unerläßliche geistige Diät und Selbsterziehung zu derjenigen christlichen Freiheit, die nicht bloß thun, sondern auch lassen kann, unerläßliche Selbstzucht, die nur der versteht, der in diesen Dingen gefangen gewesen ist. — 1, 185 betreffend die Licentiatenprüfung hat Tholuck selbst erzählt, es sei namentlich von Neander sehr milde mit ihm verfahren; er habe nicht viel positiva gewußt. 1, 213 f.: es war kein Wagnis von Jena, Tholuck schon auf dem Doktordiplome vom 22. April 1822 als designierten Professor zu bezeichnen, während seine Bestallungsurkunde vom 7. April 1823 lautet. Denn wie Tholuck selbst erzählt hat, hat er das Gehalt schon vor der Ernennung erhalten, weil er mit der letzteren auf Bleek warten sollte. 1, 412 ist nicht mitgeteilt, daß — nach Tholucks Aussagen — der Anlaß zu seiner Berufung nach Halle von Friedrich Wilhelm III. selbst gegeben ist, welcher einen Gesinnungsgenossen Knapps forderte. 2, 105: Tholuck ist nach seiner eigenen Mitteilung in Merseburg von C. R. Hasenritter ordiniert worden. — Anderes übergehe ich, wie die falsche Schreibung von Namen, z. B. Hörstgen (nicht Hürstchen), die Gemeinde des Past. Ball; Würmthal zwischen Pforzheim und Calw, nicht Wurmthal. Der Wunsch kann nicht unterdrückt werden, daß Tholucks treuer Diener Karl Körner wohl etwas mehr verdient hätte, als die kurze Erwähnung 2, 370. An 25 Jahre ist derselbe Tholucks Diener gewesen, hat sein Leben und Arbeiten wesentlich erleichtert und ihn in der letzten Krankheit bis zum Ende treu gepflegt. — Nur zwei Punkte noch können nicht übergangen werden. Tholucks Traktat „eine Stimme wider die Theaterlust“ (1, 368) wird durchaus falsch beurteilt, wenn man den Maßstab des Devrientschen Lutherfestspiels anlegt, statt des faktischen Zustandes des Theaters. Die Schrift hat einen weit reicheren Segen gestiftet, als Witte ahnt und ist für viele das entscheidende Wort gewesen, durch welches sie zu Christo gekommen sind. Belege mit Namen zu geben ist überflüssig und würde nur unzureichend ausgeführt werden können. —

Sodann was Tholucks Hefte für die Vorlesungen anbetrifft: Tholuck hatte genaue Hefte, die er in jedem Semester neu durcharbeitete. Seine Vorlesung über die Propheten und ihre Weissagungen hat er 1858 seinem damaligen Armenuensis Kähler wörtlich diktiert. Im übrigen ließ er sich jedesmal eine Abschrift der Vorlesung anfertigen, wobei er, wie ich selbst bezeugen kann, sehr sorgfältig in der Wahl des betreffenden Zuhörers verfuhr; versah dann das Heft mit seinen Notizen und las danach das folgende Mal, sprach auch in der Hauptsache nicht frei — nur in den Zwischenreden. Daraus erklärt sich sowohl eine verhältnismäßig große Beständigkeit dessen, was er gab, als namentlich auch die Ungenauigkeit in den Zahlenangaben. — Endlich wäre es doch von Wichtigkeit gewesen, zu berichten, wie Tholuck zur Theologie gekommen ist. Der Segen, der von ihm ausgegangen, ist in reichstem Maße auf ihn zurückgekehrt. Ein durch seinen Glauben und seine Liebe bekehrten Israelit, — sein Erstling Santhim ist es gewesen, der den todkranken Jüngling fragte: „Hast du denn nie daran gedacht, Christo als Theolog zu dienen?“ So hat Israel die erfahrene Liebe gelohnt!

Wir scheiden ungeachtet dieser Ausstellungen von dem Buche D. Wittes mit warmem lebhaftem Danke. Seine Aufgabe war schwer, denn ein solches Menschenleben fordert eine ganz besondere Vertiefung in die Wege und Irrwege des Menschenherzens und in die göttlichen Führungen. Es ist Witte gelungen, Zeugnis davon zu geben, wie Tholuck wirklich von Gott berufen und an seine Stelle geführt ist und dieser Anerkennung sollen die erhobenen Beanstandungen keinen Eintrag thun. Wir, die Freunde und Schüler, erkennen ihn wieder, hören und fühlen ihn wieder, und ich zweifle nicht, daß diese Biographie die Lebensarbeit Tholucks an den einen fortsetzen und zu ihnen andere hinzuwerben wird, wenn auch die eigentliche Fortführung seines Werkes in Kirche und Wissenschaft nur durch lebendig wirksames Zeugnis und Liebesarbeit in demselben Geiste geschehen kann. Witte hat mit all der Liebe gearbeitet, die von dem Sohne des mit Tholuck befreundeten Hauses, dem Schüler und Freunde des Lehrers, dem Christen und Amtsbruder erwartet werden konnte. Möchte denn sein Werk auch für die Zeit, in der wir stehen, das wirken, was die Er-

Digitized by Google

innerung an Tholucks Wort und Wirken wirken kann: es giebt kein Christentum ohne persönliche Bekehrung, — es giebt keine geistige oder religiöse Aristokratie, die der Bekehrung nicht bedarf, denn Christus ist gekommen als Arzt nicht für die Gesunden, sondern für die Kranken, aber auch wirklich als Arzt, der da hilft.

Greifswald.

H. Cremer.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Examinatorium

[168] über die

theologischen Disziplinen

nach den gangbarsten Lehrbüchern.

1. Abtl.: Kirchengeschichte, nach Kurtz. 2 Mk.
2. „ Dogmatik und Ethik, nach Hartleß und Hase. 2 Mk. 40 Pf.
3. „ Dogmengeschichte und Symbolik, nach Neander und Winer. 2 Mk.
4. „ Einleitung ins A. und N. Testament, nach Bleek. 3 Mk.
5. „ Biblische Theologie, nach Oehler und Schmidt. — Biblische Archäologie, nach de Wette. 2 Mk.
6. „ Encyklopädie der Theologie, nach Hagenbach. — Leben Jesu, nach Hase. 3 Mk.
7. „ Praktische Theologie, nach Palmer, Hagenbach u. Schweizer. — Kirchenrecht, nach Mejer. 2 Mk.
8. „ Geschichte der Philosophie, nach Schwegler. — Geschichte der Pädagogik, nach Schumann. 2 Mk.

Jede Abteilung ist auch einzeln und durch jede Buchhandlung zur Ansicht zu erhalten. — Ausführliche Prospekte gratis.

Freund und Marx, Präparationen zum Alten Testament.

1. Abtl.: Pentateuch, vollst. in 3 Heften zu 75 Pf.
2. „ Psalmen, „ „ 3 „ „ 75 „
3. „ Jesaias, „ „ 3 „ „ 75 „
4. „ Richter, Ruth, Hiob, „ 3 „ „ 75 „

Hauck, W., Präparationen zum Neuen Testament.

1. Abtl.: Episteln, vollst. in 2 Heften zu 75 Pf.
2. „ Evangelien und Apostelgeschichte, „ „ 5 „ „ 75 „

Jedes Heft dieser Präparationen ist auch einzeln zu haben.

Verlag von **Wilhelm Violet** in Leipzig.

Bei **Wilhelm Violet** in Leipzig ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Kluge, L. Chr., Epistelpredigten zum Vorlesen in Landkirchen, sowie zur häuslichen Erbauung auf alle Sonn- und Festtage des christl. Kirchenjahres. Vierte Auflage. Eleg. geh. 6 ℳ — eleg. Halbfrzbd. 7 ℳ 50 ₰

— Evangelienpredigten. Dritte Auflage. Eleg. geh. 6 ℳ — eleg. Halbfrzbd. 7 ℳ 50 ₰

— Fastenpredigten, Begräbnißpredigten, kurze erbauliche Betrachtungen. Zweite Auflage. Eleg. geh. 3 ℳ — eleg. Halbfrzbd. 4 ℳ 50 ₰

Alle drei Bände, deren jeder auch einzeln zu erhalten ist, wurden in den angesehensten Zeitschriften sehr günstig beurteilt. Prospekte gratis. [169]

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in **Berlin** ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen: [167]

Schmidt, W., Pastor Dr. Die Gefahren der Ritschl'schen Theologie für die Kirche. 75 ₰

Steinmeyer, Prof. D. Die Geschichte der Auferweckung des Lazarus. 1 ℳ 80 ₰

Verlag von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Bibliothek theologischer Klassiker. Ausgewählt und herausgegeben von evangelischen Theologen. Es erscheint in jedem Monat ein Band. geb. à ℳ 2. 40; bei Abonnement auf den ganzen Jahrgang (12 Bände) à Bd.: ℳ 2. Bis jetzt erschienen: 1. Bücherkleinode evang. Theologen. 2. Luthers reformat. Hauptschriften. 3. Tholuck, Predigten in Auswahl. 4. Schleiermachers Reden. 5. Harms, Pastoraltheologie I. 6. Harms, Pastoraltheologie II. 7. Harms' Lebensbeschreibung. 8. und 9. Menkens Homilien. 10. Theremin, Beredsamkeit eine Tugend. 11. Hamanns Schriften. 12. Augustins Konfessionen.

Neue Predigten von Karl Immanuel Nitzsch. Aus seinem Nachlaß gesammelt und zur Feier des 100jährigen Gedenktages seiner Geburt herausgegeben von Cölestin Nitzsch. ℳ 2.

Denkmal der Liebe. Predigten des am 20. Dezember 1885 selig vollendeten Generalsuperintendenten der Provinz Pommern D. A. S. Jaspis. Erbaut aus den hinterlassenen noch ungedruckten Manuskripten von seinem Sohne Joh. Sigismund Jaspis. ℳ 2. 40.

Predigten von Hermann Schultz. Gehalten in der Universitätskirche in Göttingen. ℳ 6; geb. ℳ 7.

Predigtentwürfe von Friedr. Schleiermacher aus dem Jahre 1800. Herausgegeben von Friedrich Zimmer. ℳ 1. 40.

Das Evangelium nach Johannes ausgelegt von G. F. Wahle. ℳ 12.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. Wagenmann und D. P. Kleinert
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

1889.
Zweiundsechzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

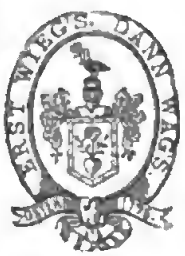
Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1889.

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyſchlag, D. J. Wagenmann und D. P. Kleinert
herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1889, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1889.

Digitized by Google

Abhandlungen.

1.

Bildung und Gehalt des messianischen Bewußtseins Jesu.

Von

D. Hermann Schmidt,
Professor in Breslau.

Die Versuche, mir im Kreise derer, die mit den Fragen des Lebens Jesu sich befassen, Gehör zu verschaffen, hatten bisher keinen sonderlich ermutigenden Erfolg. Meine Abhandlungen über die Auferstehung des Herrn und ihre dogmatische Bedeutung [1]) sind, wenn ich eine erregte Entgegnung Keims und eine kurze Anführung von Hases abrechne, ohne Würdigung aufseite der Gegner geblieben und haben auch auf befreundeter Seite so wenig Beachtung gefunden, daß noch im letzten Jahre Steude in den Studien und Kritiken bei einer Besprechung dieser Frage dieselben völlig ignorieren konnte, obgleich das Moment, das er als entscheidendes herauszuheben sich bemüht, gerade von mir, wie ich mir fast schmeicheln möchte, noch klarer und präciser geltend gemacht worden war. Eine Abhandlung über die Grenzen, innerhalb deren die Aufgabe eines Lebens Jesu lösbar erscheint, in den Studd. u. Krit. 1878, S. 393 ff. kann sich, obwohl sie in ihrem Grundgedanken mit der Autorität Ritschls sich zu decken vermochte, noch weniger

1) Jahrbb. f. deutsche Theol. 1872 u. 1873.

Digitized by Google

rühmen, Eindruck gemacht zu haben. Von den seitdem erschienenen Bearbeitungen des Lebens Jesu hat keine es für der Mühe wert geachtet, die Frage zu erwägen, ob die theologische Wissenschaft denn in der Lage sei, diese Aufgabe so ohne weiteres zu erledigen, ob denn die Ansprüche, die man sonst an die Darstellung eines Lebensbildes zu machen pflegt, nicht mindestens wesentlich herabzumindern seien, ehe man in Beziehung auf den Herrn eine solche Darstellung zu bieten unternehme. Ist meine Hoffnung auch nicht sehr groß, daß eine Wiederholung meiner Bedenken nachträglich eine bessere Beachtung finden werde, als da ich sie zuerst geltend machte, so möchte ich mich doch dem Versuch nicht entziehen, gerade auch an neueren Werken zu zeigen, wie angemessen eine solche Beachtung den von mir geltend gemachten Bedenken doch vielleicht sein dürfte. „Erheben wir die Frage nach der Möglichkeit eines Lebens Jesu, so habe ich in der genannten Abhandlung der Studd. u. Krit. S. 396 gesagt, so kann diese Frage nur dahin verstanden werden, ob es möglich sei, das geistige Werden des Herrn, die Bildung seines Selbstbewußtseins zu beschreiben?“ — Wenn ich der vorliegenden Abhandlung die Überschrift gegeben habe: „Entstehung und Inhalt“ des messianischen Bewußtseins Jesu, so kann also diese Überschrift nur besagen wollen, daß ich beabsichtige, die damals geführte Untersuchung mit Rücksicht auf die neuesten bedeutenderen litterarischen Erscheinungen zu ergänzen und weiterzuführen. Es ist nicht zu verkennen, daß jede Darstellung, welche in dieser Hinsicht nicht sich selbst klare Grenzen steckt, unwillkürlich versucht wird, die Quellen nach eigenen Gedanken zu ergänzen, um den Helden in anschaulichere Analogie mit den Erfahrungen der empirischen Menschheit zu bringen. Inbezug auf Renan, sagt v. Hase (Geschichte Jesu, S. 152): „Was ich als das notwendig Uninteressante, Unkünstlerische einer Geschichte Jesu bezeichnete, daß sein Charakter vom Anfange an abgeschlossen und vollendet sich darstellt, ohne die Zweideutigkeiten und Widersprüche, die sonst in großen Charakteren oft rätselhaft beisammen liegen, das hat Renan verstanden und gewagt, interessant und dramatisch zu machen durch die Unterscheidung einer inneren und äußeren Bewegung im öffentlichen Leben Jesu dreifacher Art.“ — Dieses Urteil über den Fran-

zoſen droht doch auch bis zu einem gewiſſen Grade für deutſche Darſteller ſich als zutreffend zu erweiſen, die trotz ihrer ausgeſprochenen ſupranaturaliſtiſchen Stellung doch dem Reize nicht immer widerſtehen können, die pſychologiſchen Fäden aufzudecken, welche uns die Art, wie der Herr, wenn nicht zu dem Bewußtſein ſeiner meſſianiſchen Würde, ſo doch zu dem Verſtändnis ſeiner Aufgaben und ſeines Geſchickes gekommen, verſtändlich machen ſollen, wofern ſie nicht zum voraus ſich ganz beſtimmte Grenzen geſteckt haben. Daß das nicht möglich iſt, ohne daß ſich innere Widerſprüche ergeben, ohne daß man da und dort zu kritiſchen und exegetiſchen Gewaltthaten greift und wider Willen ſchließlich doch wieder das einzigartige Verhältnis des Herrn zu ſeinem Vater ſchwankend erſcheinen läßt, das zu zeigen, möchte ich hier unternehmen. Es fragt ſich zunächſt um die Zeit, in welcher Jeſus zum Bewußtſein ſeiner meſſianiſchen Beſtimmung kam und ſodann, welche Momente ſein meſſianiſches Bewußtſein umfaßte und in welchem Maße eine fertige Klarheit über das Weſen ſeines Reiches bei ihm vorhanden war.

I.

In meiner mehrgenannten Abhandlung habe ich in erſter Linie darauf hingewieſen, daß alle Verſuche, die Entſtehung des meſſianiſchen Bewußtſeins mit natürlichen Faktoren zu erklären, die jenſeits ſeines öffentlichen Lebens auf ihn einwirken, zum voraus ſcheitern an dem Mangel nicht nur jeder poſitiven Nachricht über die entſcheidendſte Bildungszeit, ſondern auch an der Unmöglichkeit, durch Schlüſſe aus ſpäteren Verbindungen und Erinnerungen uns irgendwie eine Vorſtellung von der nach und nach reifenden Entwickelung ſeines inneren Lebens und von Beziehungen, in denen er früher geſtanden, zu bilden. In der That hat denn auch nach dem ſchüchternen Verſuche Keims, auf eine frühere Verbindung des Herrn mit dem Phariſäismus einen Schluß zu machen, keine Darſtellung des Lebens Jeſu zu poſitiven Behauptungen bezüglich einer ſein ſpäteres Wirken beleuchtenden Einwirkung anderer in der Zeit der Stille ſich verleiten laſſen und mit Recht hat B. Weiß dieſen Keimſchen Verſuch aufs entſchiedenſte abgewieſen I, S. 276. Man begnügt ſich

im allgemeinen, dieſe Jugendperiode, über die man nichts zu ſagen weiß, wenigſtens durch Schilderungen der religiöſen, nationalen, häuslichen Umgebungen des Herrn zu beleben oder, wie das Beyſchlag in ſeinem „Leben Jeſu“ thut (II, S. 67 ff.), eine konkrete Schilderung des Bildes zu geben, das wir uns etwa von dem häuslichen Leben des Herrn, von ſeiner Beſchäftigung mit Schrift, Natur und Menſchenwelt entwerfen können. Sofern ja ohne Zweifel das geſchichtliche Eingreifen des Herrn durch die thatſächlichen Zuſtände, innerhalb deren ſich dasſelbe vollzog, bedingt war und ſofern ſein ſpäteres Auftreten in materieller und formeller Beziehung durch ſeine ſchon zuvor gemachten Erfahrungen mit bedingt war, können ja an ſich ſolche Schilderungen nicht beanſtandet werden, da ſie doch den Anſpruch noch nicht erheben, die Entſtehung ſeines meſſianiſchen Bewußtſeins durch uns bekannte Faktoren zu erklären. Dennoch möchte ſich fragen, ob ſolche Schilderungen der damligen Zuſtände, wie ſie B. Weiß der Darſtellung der Jugendzeit eingefügt hat, nicht beſſer der geſamten Lebensgeſchichte vorangeſtellt würden, um den Schein abzuwehren, als ob ſich für das Verſtändnis des Werdens Jeſu aus der Einſicht in dieſe Verhältniſſe weſentliche Schlüſſe ziehen ließen. Noch mehr aber iſt die Art zu beanſtanden, wie Beyſchlag nicht nur das häusliche Leben Jeſu mit mehr oder weniger wahrſcheinlichen Vermutungen ausſchmückt, ſondern nun auch einen Abriß der religiöſen Anſchauung Jeſu giebt, die er in dieſer Zeit gewonnen haben ſoll. Natürlich iſt das nicht möglich, ohne daß eben die Äußerungen aus dem Verlauf ſeiner Lehrwirkſamkeit ausſchließlich verwendet werden. Nun hängt eben doch ſeine ganze religiöſe Anſchauung, wie wir ſie ſpäter kennen lernen, aufs innigſte mit ſeiner Lehre vom Himmelreich und mit dem eigenen meſſianiſchen Bewußtſein zuſammen. Wird nun nicht durch den Verſuch, die religiöſe Anſchauung Jeſu, abgeſehen von dieſen Zentralpunkten, abgeſehen von ſeiner Perſon, zur Darſtellung zu bringen, die Auffaſſung derer begünſtigt, welche im Chriſtentum die Religion Jeſu und nicht den Glauben an Jeſum Chriſtum ſehen wollen — jedenfalls den letzteren nur als Mittel der Verbreitung und Hervorrufung der erſteren betrachten. Dazu kommt, daß in dem Verſuch, dieſe religiöſe Anſchauung in ihrer Geneſis

aus Schrift-, Natur-, Geschichtsbildung zu vertauschen, das Moment der Offenbarung unwillkürlich in den Hintergrund gedrängt wird. Es gewinnt so den Anschein, als ob diese „religiöse Anschauung" Jesu doch eben nichts weiter sei als das Ergebnis einer frommen Schrift- und Weltbetrachtung, wie sie ein tief religiös angelegtes und gestimmtes Gemüt eines rechten Israeliten schließlich auch hätte gewinnen können; ich sage nicht, daß die Tendenz Beyschlags dahin gehe, aber ich sage, daß der Versuch die innere Entwickelung Jesu verständlich zu machen mit den unserer empirischen religiösen Psychologie entnommenen Mitteln auch wider Willen zu einer Rationalisierung des Lebens Jesu verführt, welche das Mysterium, das der Glaube in Christo ehrt und verehrt, ernstlich bedrohen kann. Statt doch schließlich unbelegbare Vermutungen über die äußere und innere Entwickelung des Herrn zu einer farbenreichen Schilderung zu verweben und dadurch die leere Stelle im Leben des Herrn auszufüllen, die sich eben gerade da findet, wo eine sonstige Lebensbeschreibung ihr interessantestes Gebiet hat, schiene es mir vielmehr angezeigt, recht ernstlich darauf hinzuweisen, daß hier ein wahrhaft providentielles Dunkel sich ausbreitet, bestimmt, ein heiliges Mysterium zu bedecken. Dieses letztere findet ja doch schließlich keine Lösung. Wenn Beyschlag im Anschluß an Keim vor Jesu Augen die Erlösungsbedürftigkeit Israels in starken Farben sich darstellen läßt, wenn er ihn durch Betrachtung des inneren und äußeren Elendes seines Volkes zu der Gewißheit kommen läßt, daß bald eine Hilfe kommen müsse, so beugt er ja ganz entschieden wieder von Keim ab, indem er von keinem Messiasentschluß etwas wissen will, der sich aus dieser Betrachtung Jesu erklären würde. Ja, aus dieser ganzen Schilderung der Not Israels wird noch nicht einmal ersichtlich, wie Jesus nur zur Erkenntnis allgemein *menschheitlicher* Erlösungsbedürftigkeit kommen konnte. Noch mehr. Das, was bei Schilderung der religiösen Anschauung Jesu über das Verhältnis der Liebe Gottes zu den Sündern gesagt wird, ist geeignet, gerade den Punkt, an welchen die thatsächliche Erlösung anknüpfen sollte, zu verdunkeln.

Aber kann denn nicht wenigstens aus dem einen Bericht, den uns die Schrift aus dieser Zeit der Stille giebt, genugsam ge-

und Vertrauen kennt“ — auch im Haſeſchen Sinne ſich verſtehen ließen, ſo wird doch I, 175 ausdrücklich geſagt, „daß damit ein neues bis dahin in der Welt unerhörtes religiöſes Bewußtſein ſich kund gemacht habe“. Mit dieſen Zugeſtändniſſen ſind dann freilich die Schwierigkeiten dieſer Geſchichte noch keineswegs beſeitigt. Inwiefern gerade hier und zwar nicht etwa an der Stätte, wo das Auge bis zu dem Vorhange hindurchdringen konnte, hinter dem der Gott Israels die Wohnſtätte ſeiner Gnade aufgeſchlagen, ſondern in einer Halle, die doch religiös am Ende keinen höheren Wert hatte als jede andere Synagoge, das Bewußtſein eigentümlicher Zugehörigkeit zu dem Gotte Israels in Jeſu auftauchen konnte, iſt damit ebenſo wenig erklärt, als ohne ſtarke Premierung des göttlichen δεῖ ganz verſtändlich zu machen iſt, mit welchem ſittlichen Rechte der Herr, ſo unbekümmert um die Eltern, hier zurückbleibt; ich geſtehe, daß gerade der Verſuch Beyſchlags II, 62 mit dem ihm eignenden Reichtum an Phantaſie uns ein anſchauliches Bild der Hergänge dieſer drei Tage zu entwerfen, mir nur um ſo mehr die Frage aufgedrängt hat, ob das Verfahren des Herrn nach den Vorausſetzungen „naiver Frömmigkeit“ ſich ſo kurzweg rechtfertigen läßt. Aber wenn ich auch von dieſen Schwierigkeiten abſehe, die mich, wenn ich auf ganz oder halb rationaliſtiſchem Standpunkt ſtünde, zur entſchiedenen Verwerfung der Geſchichte veranlaſſen würden, ſo darf doch wohl gefragt werden, ob die ſo ganz entſchiedene Verwerfung des Gedankens an eine metaphyſiſche Grundlage eigentümlicher Art für ſeine Exiſtenz, wie ſie aus dem Munde der beiden neueſten Darſteller des Lebens Jeſu kommt, angezeigt iſt. Ohne Zweifel iſt in dem Zwölfjährigen nicht der Gedanke der Zweinaturenlehre in jenen Augenblicken aufgeblitzt, aber wenn auch nur zunächſt das Bewußtſein, daß er zu dem Gotte Israels in einem anderen Verhältniſſe ſtehe als ſeine Eltern, ja, als ganz Israel ihm gewiß ward, ſo muß man fragen: „Worauf ruhte dieſes Bewußtſein ſeiner Einzigkeit! — antwortet man auf dem Bewußtſein ſeiner Sündloſigkeit, ſo iſt weiter zu fragen, woher er denn wußte, daß alle übrigen Sünder ſeien? Wir werden alſo doch dahin gedrängt, ſchließlich anzunehmen, daß in dem Herrn das unmittelbare Bewußtſein auftauchte vor einem Zuſammenhang ſeines

ganzen Daſeins mit Gott, wie er ſonſt nicht in der Welt ſtattfinde; und es wird ſich an einem ſpäteren Orte Gelegenheit bieten zur Erledigung der Frage, ob man dieſes Sonderverhältnis, das die Grundlage für die ſpezifiſche Sündloſigkeit bildet, als zur Metaphyſik gehörig zu bezeichnen habe.

Eine weitere Frage iſt dann die, ob mit dieſer Erkenntnis ſeines eigentümlichen Verhältniſſes zu Gott auch ein Bewußtſein ſeines Berufes gegeben geweſen ſei. Weiß iſt geneigt, eine Ahnung zuzugeben, die damals in dem Knaben aufdämmerte, der dann in der Stille auch dieſes Berufes gewiß werden konnte, ſodaß, als vom Jordan her in der Johannestaufe die göttliche Weiſung zum Antritt ſeines Berufes erfolgte, Jeſus ſich ſeines Berufes völlig bewußt war (I, S. 294). Dagegen verſichert Beyſchlag, daß die ganze Vorſtellung ſeines Meſſiasbewußtſeins vor der Meſſiasberufung unvollziehbar, ein innerer Widerſpruch ſei, die Jahre, welche zwiſchen dieſem Bewußtwerden ſeines Berufes und dem Antritt ſeines Berufes lagen, wären dann für ihn eine öde, leere Wartezeit geweſen, verbracht in der unfruchtbaren, unnatürlichen Spannung eines Wirkſamkeitstriebes, der nicht wirkſam werden darf (II, S. 95). Erſt das Tauferlebnis, eine dem Herrn zuteil gewordene innerliche Offenbarung, die mit dem Ruf zur Übernahme der Aufgabe auch die höheren Kräfte in ihm entband, habe das Bewußtſein ſeiner meſſianiſchen Aufgabe in ihm wecken können (I, S. 220 f.).

Ich weiß nicht, ob die von Beyſchlag ins Feld geführten Gründe als durchſchlagende anzuerkennen ſind. Auch wenn ich von der ſpäter zu erörternden prinzipiellen Frage nach dem Zuſammenhang des perſönlichen und meſſianiſchen Bewußtſeins in Jeſu abſehe, wird man doch nicht ohne weiteres ſagen können, daß die Jahre der Stille für den ſeiner künftigen Lebensaufgabe ſicheren Jeſus inhaltsleere, öde geweſen. Die Berufsvorbereitnng hatte bei dem Träger des höchſten Berufes in der Welt doch wohl auch eine Zeit auszufüllen, und wenn dieſe Vorbereitung freilich wohl nicht geſchehen konnte wie Schleiermacher und Renan ſich dachten, durch vorgängige Predigtverſuche und Mitteilungen an die Genoſſen ſeines Lebens, ſollte man nicht meinen, Beyſchlag müſſe es für ſehr erwünſcht halten, die Feſtſtellung der religiöſen

Anſchauung, die er dem Herrn zuſchreibt, in dieſe Zeit zu verlegen? ich für meine Perſon möchte freilich noch mehr daran denken, daß der Anfänger des Glaubens auch im Warten und Stillesein geübt wurde. Die Schrift wenigſtens giebt uns keinen Anlaß zur Aufſtellung des Satzes: die größten Dinge kommen nicht auf dem Wege des Vorherwiſſens. Ein David war zum König geſalbt, und doch darauf gewieſen, ſeine Zeit zu erwarten. Von den Apoſteln erzählt ſie uns, daß ſie ihres Berufes gewiß, doch unter Gebet die Geiſtesausgießung zu erwarten angewieſen waren. Wenn freilich der Weg des Vorauswiſſens von Beyſchlag ohne weiteres mit dem des Sich-entſchließens kombiniert wird, ſo iſt richtig, daß durch das letztere die größten Dinge im allgemeinen nicht zuſtande kommen, aber man darf wohl fragen, ob denn aus dem Vorherwiſſen ohne weiteres das Sich-ſelbſt-entſchließen folgt. Wer, der annimmt, daß das meſſianiſche Bewußtſein ſchon vor der Taufe vorhanden geweſen, wäre dann irgendwie genötigt zu folgern, daß Jeſus einen „Meſſiasentſchluß“ gefaßt habe? War das nicht gerade die erſte Bethätigung des Bewußtſeins, daß er ohne ſeinen Vater nichts thun könne, wenn er im Bewußtſein ſeiner Beſtimmung doch den Tag des Rufes erwartete?

So die Sache angeſehen, klingt auch der andere Einwurf, den Beyſchlag (I, 220) erhebt, wunderlich, daß der Höhe der meſſianiſchen Aufgabe gegenüber es vonſeiten des Herrn ein Gottverſuchen geweſen wäre, hätte er, ohne einen Ruf Gottes abzuwarten, ſich für den Meſſias gehalten. Wer redet denn davon, daß Jeſus ohne eine Erfahrung davon, daß ihn Gott berufen habe, ſich für dieſe Aufgabe beſtimmt angeſehen habe? iſt es denn ſo ganz undenkbar, daß zwiſchen dem allgemeinen Beruf zum Meſſiastum und dem Zeichen zum Berufsantritt eine zeitliche Differenz eintrat? und wenn erſt bei der Taufe der Meſſiasgeiſt über ihn kam, ſoll es dann unlogiſch ſein, wie Beyſchlag gegen Weiß behauptet, daß Jeſus doch innerlich ſchon zum voraus dieſer bevorſtehenden Ausrüſtung gewiß war? Es iſt doch eine Beyſchlag ſonſt gar nicht zu Geſicht ſtehende, einſeitig ſupranaturaliſtiſche Vorſtellung, daß dieſe Kräfte rein von außen her an den Herrn herangekommen ſeien. Obgleich Beyſchlag die übernatürliche Geburt in ihren

äußeren Umſtänden verwirft, ſo behauptet er doch — meines Erachtens freilich ohne Rückſicht auf die Gefahr ſehr bedenklicher dogmatiſcher Konſequenzen — eine nicht minder reale übernatürliche Zeugung nach ihrer inneren Seite. Alſo auch für ihn iſt Jeſus der aus dem Geiſt geborene; was kann dann die Geiſtesbegabung bei der Taufe anders ſein als die Aufweckung der in ihm ſchon liegenden Kräfte. Oder darf ich nicht auf die Anſchauung hinweiſen, die ich in meiner Abhandlung S. 426 vertreten habe, daß die Schrift fern iſt von der geiſtloſen Auffaſſung, als ob der Geiſt Gottes ein dinglicher toter Beſitz für den Menſchen ſein könnte und die Geiſtesmitteilung nicht vielmehr ein fortgehender, nur an einzelnen Punkten ſich beſonders fühlbar machender Akt?" — Darf ich nicht glauben, mit dieſer Anſchauung wenigſtens die neuteſtamentliche Art der Geiſtesmitteilung richtig zum Ausdruck gebracht zu haben? Es iſt mir allerdings zweifelhaft, ob, wie Weiß es darſtellt, das Bewußtſein ſeines einzigartigen Sohnesverhältniſſes, Jeſum ſchon auf dem Wege des Schluſſes zur Überzeugung von ſeiner Meſſianität führen konnte. Der Beruf des Meſſias erfordert nicht nur eine ethiſch einzigartige Stellung in der Menſchheit, ſondern die Ausrüſtung mit einer Gotteserkenntnis, wie ſie in dem Liebesverkehr des Sohnes mit dem Vater noch nicht beſchloſſen war, denn dieſer Liebesverkehr forderte nur, daß dem Sohne Gottes Gedanken über ihn ſelbſt immer offenbar ſeien, d. h. daß Gottes Liebesgeſinnung und das Urteil Gottes über das eigene Thun ihm dem Sohne ſtets evident ſei, nicht auch Gottes Gedanken über die Welt. Der meſſianiſche Beruf forderte eine Macht, wie ſie dem Sohne als ſolchem nicht an ſich ſchon eignete — eine Macht über Natur und Geiſt, die nicht ſchon aus der ethiſchen und religiöſen Erhabenheit Jeſu folgte. Inſoweit können wir Beyſchlag beiſtimmen, daß eine relative Scheidung zwiſchen dem Sohnesbewußtſein und dem Meſſiasbewußtſein möglich iſt. Aber ich behaupte, auch dieſe Scheidung iſt nur in abstracto möglich. Geben wir zu, daß der Herr nicht durch einen Schluß von der Erfahrung ſeiner ſittlich-religiöſen Einzigkeit zur Gewißheit ſeines meſſianiſchen Berufes gelangen konnte, ſo werden wir doch anderſeits ſagen dürfen, dieſes Sohnesbewußtſein wäre etwas in gewiſſem Sinne Überflüſſiges ohne

das Bewußtſein eines damit verknüpften Berufes. Man mache ſich die Sache nur klar. Ein Menſch weiß nicht nur ſich ſelbſt in ganz ungetrübtem Gefühl der Gottesgemeinſchaft, genießt nicht nur für ſich ſelbſt unbedingten Frieden, weil er von keiner Sünde weiß, ſondern er iſt zugleich ſich deſſen bewußt, daß er in der Menſchheit der einzige iſt, der dieſen Vorzug genießt, ſo muß er doch ohne Zweifel ſich für ein Wunder anſehen — der Gedanke der übernatürlichen Zeugung muß ſei's nun in der, wie geſagt, dogmatiſch anfechtbaren Beyſchlagſchen oder in der von der Schrift an die Hand gegebenen Form, ſich ihm aufgedrängt haben. Mußte ſich nicht daran von ſelbſt die Frage knüpfen, wozu dies Wunder? Es wäre die größte Unnatur, wenn ein ſolch einzigartiges Menſchenkind dahin gegangen wäre mit dem Gedanken, daß er eben in aller ſeiner Beſonderheit doch keine andere Aufgabe in der Welt habe, als ein frommer Handwerker in Nazaret zu ſein. Ob er hätte ſchließen müſſen, daß er alſo der Meſſias ſei, iſt mir, wie geſagt, ſehr fraglich, aber daß ihm irgendein eigenartiger Beruf zugedacht ſei, das hätte er ſich doch nicht verbergen können.

Das meines Erachtens Vorſchnelle in ſeiner Anſicht, daß Jeſus die Überzeugung von ſeiner Meſſianität durch einen Schluß habe finden müſſen von ſeinem Sohnesbewußtſein aus, verdeckt ſich Weiß dadurch, daß er mit Vorliebe den Ausdruck „der Erwählte“ gebraucht. Die Erwählung kann ebenſo den Akt Gottes bezeichnen, durch welchen er einen Menſchen in eine beſondere Beziehung zu ſich ſetzt, als den Akt, wodurch er ihm einen beſonderen Beruf in der Welt zuweiſt. So enthält denn auch dieſes Wort „Der Erwählte“ — eine gewiſſe Zweideutigkeit, die vielleicht vor den Augen von Weiß ſelbſt die Frage verhüllte, ob in der ethiſchen Einzigartigkeit Jeſu die genügende Ausrüſtung zu ſeinem Berufe ſchon gegeben geweſen ſei. Es konnte dies freilich um ſo leichter geſchehen, da in der That Weiß, ohne ausdrücklich auf dieſen Zuſammenhang hinzuweiſen, in der nachfolgenden Darſtellung den Verſuch gemacht hat, dieſe ethiſch-religiöſe Einzigartigkeit, das Sohnesbewußtſein als die ausreichende Baſis ſeiner meſſianiſchen Wirkſamkeit zu behandeln. Denn wenn man vielleicht ſagen darf, daß nach der Weißſchen Darſtellung man faſt den Eindruck gewinnt,

als ob das im messianischen Wirken des Herrn thätige Subjekt eigentlich der Vater sei, dessen Thun der Sohn nur veranlaßt, vermittelt, auslegt, so wird man ja allerdings wohl auch weiter sagen können, zu dieser messianischen Rolle gehöre am Ende nichts als die Liebesgemeinschaft mit dem Vater, die ein stets offenes Ohr für den väterlichen Willen und eine stete Bereitwilligkeit des Vaters auf den Sohn zu hören zur Folge habe. Dogmatisch ausgedrückt tritt uns in der Weißschen Darstellung ein gewisser Nestoranismus entgegen, bei dem Gott, in einer persönlichen Unterschiedenheit von dem „Erwählten" bleibend, diesen in seiner ethisch-religiösen Vollkommenheit zum stets bereiten Organ und Träger seiner erlösenden Wirksamkeit macht. Ob die geschichtliche Darstellung der Schrift eine derartige Christologie begünstige, ist eine Frage, auf die weiter unten zurückzukommen sein wird.

Wenn so bewußt oder unbewußt doch schon eine gewisse dogmatische Anschauung dem Versuche zugrunde liegt, den Weiß macht, um uns die Entstehung des messianischen Bewußtseins in Jesu verständlich zu machen, wenn er zum Zeugen dafür wird, daß doch nicht ganz reinlich nur auf historischem Wege ein solches Resultat gewonnen werden kann, so gilt dies noch in weit höherem Maße von Beyschlag, und es fragt sich, worin auch bei ihm diese dogmatische Voraussetzung sich wirksam erzeigt. Beyschlag hat es ja kein Hehl, daß auch er, soweit ab sein Standpunkt von Strauß liegt, doch insofern mit dem letzteren übereinstimmt, als auch er auf dem Satze steht, das Leben Jesu sei der Tod des orthodoxen Christus. Wie er schon in der Schilderung der religiösen Anschauung Jesu, die er sich in der Stille Nazarets gebildet haben soll, aus der Rolle des Historikers in die des Dogmatikers zu fallen droht, so erscheint auch der ganze Abschnitt über das Selbstbewußtsein Jesu (I, S. 171—208) mehr wie ein Kapitel aus der Dogmatik als aus der Geschichte, was freilich insofern nicht zu verwundern ist, als in allewege Geschichte und Dogmatik sich in der Person Christi aufs innigste durchdringen. Man kann nun fragen, ob nicht durch die Voranstellung dieses Kapitels sozusagen eine Präoccupation des Historikers zum Ausdruck kommt, welche den nachfolgenden Gängen den Reiz eines durch den Thatbestand

ſelbſt gewiſſermaßen ungeſucht ſich aufdrängenden Reſultates ſchmälert. An dieſer Stelle habe ich keine Veranlaſſung, auf dieſe dogmatiſchen Reflexionen weiter einzugehen. Es handelt ſich nur um die Frage, wie kommt es, daß Beyſchlag zwiſchen Sohnesbewußtſein und meſſianiſchem Bewußtſein ſo entſchieden einen zeitlichen Unterſchied eintreten läßt. Soll ich kurz darauf Antwort geben, ſo möchte ich die Konſequenz ſeines entſchieden anthropozentriſchen Standpunktes in dieſer Trennung wahrnehmen. Die Gottesſohnſchaft Jeſu iſt ja im Prinzip eine ſolche, wie ſie allen Menſchen zukommen ſoll. Der Unterſchied zwiſchen ihm und den Gläubigen iſt nach ſeiner Anſicht (I, 178) nur der, daß, was für ſie letzte Verheißung, höchſte Beſtimmung iſt, für ihn ſelige Gegenwart, gegenwärtiges Eigentum iſt. Die Schwäche der anthropozentriſchen Konſtruktion liegt nun eben darin, daß ein bleibender Unterſchied zwiſchen Chriſtus und den Gläubigen auf dieſe Weiſe nicht ſicher zu erreichen iſt. Zwar betont ja Beyſchlag aufs entſchiedenſte, daß Jeſu Sohnesbewußtſein ein abſolutes, ein ſchlechthin urſprüngliches ſei, und wir werden von der Konzeſſion, die er gelegentlich macht, daß die ethiſch-religiöſe Einzigkeit am Ende auch als metaphyſiſche bezeichnet werden kann, allerdings ſehr entſchieden Gebrauch machen müſſen, wenn dieſes Sohnesbewußtſein ein ſchlechthin urſprüngliches ſein ſoll. Denn das Ethiſche als ſolches iſt doch immer ein durch den Willen vermitteltes, tritt uns alſo in einem Geſchlecht, in dem alle anderen für ſich unfähig ſind, das rechte Sohnesverhältnis zu erreichen, eine Perſönlichkeit entgegen, welche das, was bei andern nur durch fremde Vermittelung erreicht werden kann, aus ſich ſelbſt nicht nur zu *werden* vermag, ſondern zum voraus iſt, ſo iſt die Konſequenz nicht abzuwehren, daß ein eigentümliches *Sein* — ein ſpezifiſches *Weſen* und zwar ein nicht durch den Willen vermitteltes zugrunde liegt, alſo das Leben Jeſu einen eigentümlich metaphyſiſchen Hintergrund hat. Soll nun aber dieſes ſpezifiſche Sein ſich nur auf ethiſch-religiöſem Gebiete wirkſam erweiſen, und ſoll ſchließlich denn doch auch bei den übrigen das gleiche ethiſch-religiöſe Bewußtſein, wenn auch unter anderen Exiſtenzbedingungen hergeſtellt werden, ſo iſt klar, daß doch ſchließlich ein Ausgleich zwiſchen dem Bewußtſein Jeſu und dem der

vollendeten Gläubigen eintreten und damit eben die dauernde Abhängigkeit der Gläubigen an Jesu schwankend werden muß, wenn seine zentrale Stellung nicht noch durch etwas gesichert ist, was mit seinem spezifischen Beruf zusammenhängt und also in Ewigkeit nie den anderen zuteil werden kann. Wenn daher zunächst auch die weiteren Ausführungen über Jesu Selbstbewußtsein uns ganz den Eindruck machen, daß eigentlich in dem Sohnesverhältnis die ausreichende Befähigung zur Erfüllung des messianischen Berufes vorliege, wie z. B. das absolute Sohnesbewußtsein dadurch erklärt wird, daß es zur Vermittelung für alle hinreiche, wenn wir ganz dazu angeleitet werden, in der Entstehung des Sohnesbewußtseins auch zugleich die des messianischen zu verstehen, so begreifen wir am Ende doch wieder, wie wir schließlich zu dem nach den Prämissen fast doch überraschenden Resultate gelangen, daß Jesus zwar schon immer und von dem Erwachen seines Bewußtseins an auch bewußterweise in einem einzigartigen Verkehr mit dem Vater gestanden habe, aber seines messianischen Berufes doch erst bei der Taufe bewußt geworden sei zufolge von Mitteilungen charismatischer Art, die zu dem Sohnesbewußtsein erst eine Befähigung hinzugefügt, welche nicht ausschließlich auf ethisch-religiösem Gebiete gelegen. War auch jenes mit seinem Wesen verknüpfte ursprüngliche Sohnesbewußtsein die conditio sine qua non für seine messianische Wirksamkeit, so ist die letztere doch außerdem noch durch Gaben und Kräfte mehr accidentieller Art bedingt, die also mit seinem innersten Wesen nicht in notwendigem Zusammenhange stehen würden.

Ich gestehe, daß, wenn die vorgetragene Auffassung sich wirklich sollte als die richtige bewähren, wenn die anthropozentrische Christologie sich wirklich gedrängt sehen sollte, die Berufsgaben von der ursprünglichen Wesensausrüstung insoweit zu trennen, daß auch, wenn der Glaube sein höchstes Ziel, die Vollkommenheit des Vaters im Himmel erreicht hätte, doch die eigentümliche Berufsstellung Jesu eine bleibende Erhabenheit über uns begründen müßte — ich gestehe, daß ich dann diese Art von Christologie für unvereinbar mit dem Bilde halten würde, das die Schrift von dem Beginn und der Entwickelung des messianischen Wirkens Jesu ent-

wirft. Denn ſo ſehr ich, wie ſchon geſagt, mit Beyſchlags wenigſtens indirekt ausgeſprochener Anſicht übereinſtimme, daß für den meſſianiſchen Beruf die, wenn auch dermalen einzigartige, aber doch ſchließlich von allen Gläubigen zu erreichende ſittlich-religiöſe Vollkommenheit noch nicht hinreicht, ſo ſehr bin ich davon durchdrungen, daß ſein ſpezifiſches Sohnesbewußtſein eben ſchon den Beſitz einer Gottesgemeinſchaft, die ſich nicht nur auf das ſittlich-religiöſe Gebiet, ſondern auch auf das des Wiſſens und der Macht erſtreckt, einſchließt, und daß die Evangelien weit davon entfernt ſind, die Meſſiasberufung als etwas Beſonderes zu trennen von ſeinem Sohnesbewußtſein. Wer daher zugiebt, daß nach den Andeutungen unſerer Evangelien Jeſus ſich ſchon vor der Johannestaufe als einzigartiger Gottesſohn wußte, ſcheint der Konſequenz nicht entgehen zu können, daß ſich Jeſus, als er zu dieſer Taufe kam, auch ſchon als den erwählten Meſſias wußte.

Der Gedanke, daß Jeſus in der Taufe nicht etwa nur die Weihe zum Amtsantritt, das Zeichen göttlichen Wohlgefallens darüber empfangen, ſondern erſt zum Bewußtſein dieſes Berufes gekommen, hat weder innerliche pſychologiſche Wahrſcheinlichkeit, noch die Analogie anderer vergleichbarer geſchichtlicher Ereigniſſe für ſich. Das erſtere nicht, denn alle pſychologiſche Analogie zeigt uns, daß das Bewußtſein eines Berufes in der Regel langſam reift durch eine Reihe von Selbſtbeobachtungen und Erfahrungen der Welt. Wo das Bewußtſein eines beſtimmten Berufes blitzartig hervorbricht, da iſt es das Genie, welches im Anſchauen eines fremden Werkes aus dem Gebiete, für das es ſelbſt beſtimmt iſt, der eigenen überwältigenden Befähigung inne wird. Wenn ſich danach v. Haſe bei Gelegenheit der Geſchichte des Zwölfjährigen auf das: Anch' io sonno pittore Rafaels beruft, ſo war nur darauf zu entgegnen, daß der Meſſias keine der ſeinigen ähnliche Leiſtung vorfand, an die ſich das Bewußtſein der eigenen Leiſtungsfähigkeit hätte knüpfen können. Höchſtens der Gedanke, daß er berufen ſei, ein großer Schriftgelehrter zu werden, hätte ihm hier aufgehen können. Oder ſollte eine andere Analogie aus profanem Gebiete hier Platz greifen? Die Geſchichte kennt Fälle, in denen der Eindruck dringendſter Not das Bewußtſein eines bis

dahin nicht erkannten Berufes aufweckte — wie die Jungfrau von Orleans auf diesem Wege zu ihrem außerordentlichen Berufe kam. Es war Keim, der vermittelst dieser Analogie das messianische Auftreten des Herrn zu erklären unternahm und auf Grund einer die Zeitlage rhetorisch in ihrer ganzen Unerträglichkeit schildernden Darstellung es verständlich machen wollte, wie Jesus zu dem Entschluß gekommen sei, die messianische Aufgabe zu übernehmen. Er hat in dieser seltsamen Auffassung keine Nachfolge gefunden und mit Recht: denn wenn man es selbst für denkbar achten sollte, daß ein Beruf, der wie kein anderer nur als ein ausdrücklich von Gott übertragener gedacht werden konnte, von einem Sohne Israels wäre, wenn auch in edelster Absicht, freiwillig ergriffen worden, so müßte man doch notwendig erwarten, daß Jesus diesen Beruf auch in der Darbietung einer augenblicklichen Hilfe zu erfüllen getrachtet, mindestens aber sich wenigstens sofort als den Retter dargestellt hätte. Die Art, wie Beyschlag II, S. 84 ff. die Zeitlage schildert, klingt zwar mannigfach an die Keimsche Rhetorik an, allein wir wissen ja zur Genüge, daß Beyschlag nichts mehr perhorresziert als gerade diesen Gedanken eines Messias-„Entschlusses". Wenn er dennoch durch die Annahme einer so plötzlichen Entstehung des messianischen Bewußtseins dem Keimschen Gedanken nahe kommt, so geschieht es gewiß wider Willen. Er würde deswegen wohl die oben angeführte Analogie auch entschieden ablehnen, führt er doch selbst eine ganz andere an, die ich freilich offen gestanden, nur für völlig unzutreffend halten kann. Wie soll man die Herbeiziehung des Beispiels von dem zunächst unbewußten Anfang der Reformation, des Beispiels von dem Auftreten des die Tragweite desselben noch nicht ahnenden Luther verstehen? Das Beispiel wäre doch nur von Gewicht, wenn Beyschlag zeigen wollte, daß Jesus zu irgendeiner einzelnen That sich entschlossen habe unter der besonderen Einwirkung des Gottesgeistes, ohne zu verstehen, daß diese That sein späteres messianisches Auftreten als Konsequenz in sich trage, wenn er zeigen wollte, daß Jesus erst nach und nach seines großen Berufes bewußt geworden sein könne. Luther ist sich nach dem Anschlag der Thesen doch noch nicht bewußt gewesen, nun Reformator zu sein, und wir werden auch vergeblich Tag und Stunde anzu-

geben vermögen, wann ihm erſtmals der Umfang und die Größe ſeines Berufes zum Bewußtſein kam. Allein haben wir denn nicht am Ende in dem Bericht über die Taufe eine Erzählung, welche uns offenbar die Entſtehung des meſſianiſchen Bewußtſeins ſchildern will. „Sie ſtellt", ſagt Beyſchlag, „dar, wie der Geiſt Gottes auf ihn herniedergekommen, alſo wie er der Geiſtgeſalbte, der Meſſias geworden" (I, 210). Das letztere iſt nun doch wohl ein gewiſſes nimium. Denn es handelt ſich ja nur um die Frage des Bewußtwerdens, nicht des Werdens. Aber freilich die Geiſtesſalbung würde zunächſt mehr das Werden zum Meſſias erklären als das meſſianiſche Bewußtſein. Darum wird denn auch mehr noch als auf die Geiſtesſalbung auf die Stimme Gewicht gelegt, die doch nicht nur an den Täufer, die an Jeſum ſelbſt ergangen. Das „Du biſt mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe", gewinnt nun (II, S. 112) meſſianiſche Bedeutung. „Nun erkennt er ſich erſt mit gegenſtändlicher Klarheit in ſeiner einzigartigen Gottesgemeinſchaft und eben damit tritt die Folgerung derſelben für ſein Verhältnis zur Welt, ſein meſſianiſcher Beruf in ſein Bewußtſein." Es iſt ja nun nicht zu leugnen, daß die Taufereigniſſe eine deutliche Beziehung auf den meſſianiſchen Beruf an ſich tragen. Zunächſt ſoll der Täufer über den Meſſias gewiß werden, aber die Beziehung auch auf Jeſum auf Grund einer Kombination der Berichte des erſten und vierten Evangeliums wird nicht zu beanſtanden ſein. Allein es muß ſich fragen, ob denn nicht eine andere Deutung näher liegt als die, daß Jeſus erſt zum Bewußtſein ſeines Berufes gekommen, erſt jetzt das einzigartige Weſen ſeiner Gottesſohnſchaft erkannt habe. Liegt nicht, wie doch Beyſchlag ſelbſt zugegeben, in dem *πατήρ μου* des Zwölfjährigen die Einzigkeit ſeiner Sohnſchaft ausgeſprochen, und Jeſus ſollte 18 Jahre hingegangen ſein im ſteten einzigartigen Verkehr mit ſeinem himmliſchen Vater, ohne ſich klar zu werden über die Eigentümlichkeit ſeines Weſens? Es iſt unmöglich, das ſich zu denken — dieſe heilige Stille bis ins Mannesalter hinein ſich vorzuſtellen als einen geiſtigen Schlummerzuſtand, in welchem der Herr über ſich, über die Welt und ſeine Aufgabe in ihr nicht reflektiert haben ſollte. Wie wenn dieſe Worte nur die göttliche Zuſtimmung zu der Zeit und Art ſeines

Berufsantrittes dem Herrn kund zu machen beabsichtigt hätten? wenn das ἐν ᾧ εὐδόκησα zugleich die Antwort des Vaters auf die Frage des Sohnes wäre?

Sehen wir die Erzählungen näher an. Nach dem Bericht des ersten Evangelisten trägt der Täufer Bedenken, Jesum zu taufen — ein Bericht, dessen Authentie eine gewisse Bestätigung in jener wunderlichen Erzählung des Hebräerevangeliums über die anfängliche Weigerung Jesu, sich der Taufe zu unterziehen, empfängt — eine Erzählung, die auf unseren Matthäusbericht doch zurückgeht und dessen Alter bestätigt. Wenn nun der Täufer mit seinem Prophetenauge schon in Jesu eine Einzigartigkeit erkennt, sollte Jesus, selbst in so naiver Unkenntnis über sich gewesen sein, und weist nicht seine Antwort darauf hin, daß er in einem gewissen Sinne dem Täufer Recht giebt? Er ist nicht erstaunt, fragt nicht, inwiefern der Täufer ein Bedenken finde, sondern er versteht dieses Bedenken völlig. Doch man mag vielleicht sagen, daß ja auf eine solch einzelne in ihrer Deutung am Ende nicht einmal sichere Äußerung nicht entscheidendes Gewicht zu legen sein dürfte. Aber die Beteiligung des Herrn an der Taufe will sich nur erklären lassen aus dem Bewußtsein seines messianischen Berufes. Im schroffen Gegensatz dazu stellt Beyschlag die Behauptung auf, daß, wenn er sich bereits als der Messias wußte, der Taufgang allen Sinn für ihn verliere (I, 221) beweist aber im folgenden thatsächlich für meine These.

Was konnte den der Buße nicht bedürftigen Sohn Israels veranlassen, zur Taufe der Buße und Vergebung der Sünden zu kommen? Die Taufstätte mußte ihm winken, sagt Beyschlag, als der Ort, wo seine immer dringender gewordene tiefste Lebensfrage sich ihm lösen werde. Also doch eine dringend gewordene tiefste Lebensfrage über einen höheren Beruf? also war es mit der Unschuld und Naivität doch nicht so weit her, er trug doch das Bewußtsein in sich, daß er nicht nur zum Zimmermann in der Welt bestimmt sei, sondern einen höheren Beruf habe, erwartete er etwa, daß der Täufer näher am Herzen Gottes stehe, tiefer in dessen Geheimnisse eingeweiht sei und ihm im bevorstehenden Reich einen Platz zur rechten oder zur linken anweisen werde? Ich denke, dieser höhere Beruf,

den Jesus in Aussicht nahm, wird doch vielmehr der Messiasberuf gewesen sein, und wenn er sich dessen bewußt war, daß ihm dieser Beruf winke, daß aber sein Vater selbst ihm zur Ergreifung desselben das Zeichen geben werde, so erklärt sich wohl, wie Jesus in der Taufbewegung dies göttliche Zeichen erkennend nun herzukommen mußte, um sich zur Verfügung zu stellen, während, wenn er weder ein Bedürfnis der Buße, noch das Bewußtsein eines bestimmten Berufes für das Reich Gottes hatte, er ruhig hätte zuhause bleiben können. Nur der Messias mußte, auch wenn er der Buße nicht bedurfte, auf den Platz eilen, wo das nahende Himmelreich verkündigt war, und nur er mußte sich taufen lassen. „Denn das ist", sagt Beyschlag (I, 222), „der wesentliche Charakterzug des Gottesknechts (Jes. 53), daß er sich nicht scheidet von seinem sündigen Volk, vielmehr die Sünde und Schuld desselben auf sich nimmt, als wäre es seine eigene." Und das soll beweisen, daß Jesus bei der Taufe sich nicht als Messias gewußt habe? Aber wie ist mir denn? ist denn der Gottesknecht Jes. 53 nicht der Messias, und wenn dieses Bild Jesus schon vorher verwirklichte, hat er dann nicht auch das Bild des Messias schon verwirklicht? Das stille Gotteskind, das noch unschuldsvoll gar nicht über sich selbst reflektiert, an seinen Messiasberuf nicht denkt, hatte doch nicht die Aufgabe, für die Sünde seines Volkes einzutreten, sondern nur der Gottesknecht, der von einer ihm übertragenen Aufgabe weiß. Wenn es ihm gewiß war, daß er den Beruf habe, das Gottesreich zu bringen und er erkannte in dieser Taufbewegung die legitime Vorbereitung auf sein Werk, so mußte er auch dadurch davon Kunde geben, daß er sich an dieser Bewegung beteiligte, daß er das Zeichen an sich nahm, durch das die Leute sich dem Dienst des kommenden Reichs weihten, denn er zumeist hatte sich ganz und unbedingt in diesen Dienst zu geben, wußte er sich als den Gottesknecht, der vor allem durch seinen Dienst die Sünde als das wesentliche Hindernis des Gottesreiches zu beseitigen hat, dann verstehen wir's, wie er sich auch zur Buße für sein Volk weihen konnte und mußte.

Wäre er erst hier unter dem Wehen dieses Geistes am Jordan zum Bewußtsein seiner Aufgabe gekommen, so wäre nicht zu verstehen, wie er nicht sollte auch im Verständnis des Gottesreiches

die Spuren der Anſchauungen noch getragen haben, welche der Täufer ſelbſt gehegt und die in dieſem Kreiſe vorhanden waren. War dieſes Klarwerden über ſeinen Beruf ein plötzliches überwältigendes, ſo wäre es nicht zu verſtehen, wie daran ſich nicht hätte der Drang zu ſofortigem Wirken ſchließen müſſen. Anders wenn Jeſus ſich nach und nach ſeines meſſianiſchen Berufes und damit auch der Eigentümlichkeit desſelben bewußt wurde, wenn er darum auch bei aller Anerkennung der göttlichen Sendung des Täufers ſich doch bewußt war, daß er von ihm nicht den Gedanken des Gottesreichs ſich erklären zu laſſen habe, daß vielmehr er ſelbſt die Kritik zu üben habe über die Vorausſetzungen, von denen die Taufbewegung ausging. Dann begreifen wir's, wie er doch in durchaus ſelbſtändiger Weiſe von Anfang an an dieſe Bewegung anzuknüpfen entſchloſſen war. Dann verſtehen wir's aber auch, warum er eine ausdrückliche göttliche Zuſtimmung zu ſeinem Verfahren wünſchen mußte. Hatte er recht verſtanden, wenn er in der Taufbewegung das zu erwartende Gotteszeichen erkannte und ſich demnach zu derſelben bekannt hatte? Hatte insbeſondere ſeine Taufübernahme und die dadurch eingeleitete Art ſeines Berufsganges der göttlichen Zuſtimmung ſich zu erfreuen? Es lag doch, auch das meſſianiſche Bewußtſein vorausgeſetzt, in dieſem Beginn ſeines öffentlichen Lebens ein Moment des Entſchluſſes, und dieſem Entſchluß ſollte die göttliche Zuſtimmung nicht fehlen, und dieſe göttliche Zuſtimmung ſetzte ſich von ſelbſt um in die Erfahrung beſonderer Fülle der Geiſtesmacht, und können wir uns den Verkehr des Sohnes mit dem Vater in keinem anderen Bilde vorſtellen, als das er ſelbſt Joh. 1, 52 uns beſchreibt, daß göttliche Boten und Kräfte auf- und niederſteigen zwiſchen ihnen, ſo werden wir ſagen dürfen, daß in dieſen Augenblicken entſcheidender Wendung das Niederſteigen dieſer Boten und Kräfte ſich in beſonders lebendiger Weiſe geltend machen mußte. Das Wort der Taufviſion weiſt alſo nicht in erſter Linie hinaus in die Zukunft auf eine Aufgabe, die vor Jeſu liegt, ſondern weiſt auf etwas Geſchehenes beſtätigend hin. Es iſt die Bewährung der Gottesſohnſchaft, welche in dem ἐν ᾧ εὐδόκησα anerkannt wird. Ich habe in meiner mehrerwähnten Abhandlung bereits darauf hingewieſen, daß dieſe

Stimme der Taufviſion ſich mit der der Verklärung und der Thatſachenſtimme der Auferweckung zu einem harmoniſchen Dreiklang verbindet: jedesmal handelt es ſich darum, eine Entſcheidung im Leben des Herrn, die zugleich als Gehorſamsthat ſich charakteriſiert, mit göttlicher Zuſtimmung zu begleiten. Die gehorſame Beugung unter die πᾶσα δικαιοσύνη, mit welcher der Herr ſeine öffentliche Thätigkeit beginnt, findet ebenſo die göttliche Anerkennung, wie der Entſchluß, den er mitten in dieſem Wirken faßt, nun den Leidenspfad nach Jeruſalem wirklich anzutreten, bis endlich die thatſächliche Vollendung dieſes Gehorſams- und Leidenswegs auch die thatſächliche Aufnahme des Sohnes in die ihm gebührende Herrlichkeitsſtellung bringt. Ich halte an dieſer Auffaſſung auch jetzt noch feſt und glaube, daß ſie etwas unmittelbar Einleuchtendes an ſich trägt. Iſt ſie aber die richtige, ſo ergiebt ſich auch hieraus ein ſchwerwiegender Beweis dafür, daß es ſich bei der Taufe nicht um das Bewußtwerden einer Berufsaufgabe, ſondern um die Erkenntnis der richtigen Art des Antritts des Berufs handelte.

Oder ſollte die Verſuchungsgeſchichte etwa beweiſen, daß er doch vorher über ſeinen Beruf nicht klar war, weil er jetzt erſt über die Ausführung desſelben zu ſinnen beginnt? Nun habe ich bereits darauf hingewieſen, daß, wenn der Herr nicht ſchon vorher über den Charakter des von ihm zu begründenden Himmelreichs klar geweſen wäre, ſich gar nicht verſtehen ließe, wie er ſich hätte dem unmittelbar ihm vom Täufer und Volk entgegenkommenden Begehren nach einem Meſſias entziehen ſollen in einem Augenblick, da ſeine Meſſianität ihm ſelbſt als neueſte Offenbarung zum Bewußtſein gekommen war. Aber dieſe Klarheit über den allgemeinen Charakter ſeines Reiches, dieſes Bewußtſein, daß die Meſſiaswege, die er zu ziehen habe, über das Denken dieſer Reichsgemeinde am Jordan hinausgehen, ſchloß doch nicht aus, daß die Frage nach der konkreten Art, wie er an den Täufer anzuknüpfen, wie er ſeine erſten Schritte thun ſolle, ſich jetzt gerade recht aufdrängte, da er der göttlichen Zuſtimmung gewiß war, daß die Zeit, die er zum Beginn gewählt und die Anknüpfung an dieſe Taufbewegung im allgemeinen die richtige ſei. Und daß er eine ſtille Überlegung darüber nicht anſtellen konnte, ohne daß ihm nochmals Ge-

danken aufgedrängt wurden an ganz andersartige Wege, die er einschlagen könnte, ist um so leichter verständlich, da er ja überhaupt versucht ward allenthalben und diese gewissermaßen grundlegende Versuchung ihre Nachklänge fand das ganze Amtsleben des Herrn hindurch, insbesondere dort, wo er den Leidensentschluß den Jüngern verkündigt und wo er in Gethsemane den letzten Leidensweg antritt.

Man wird also auch aus diesem Vorkommnis keinen Einwand gegen, die Behauptung entnehmen können, daß in den evangelischen Berichten alle Voraussetzungen auf ein der Taufe vorangehendes Messiasbewußtsein hinweisen, das sich von dem Sohnesbewußtsein nicht trennen läßt und die gegenteilige Ansicht Beyschlags ist mir nur verständlich durch eine Konfundierung des Messiasbewußtseins mit dem Bewußtsein der Aufgabe unmittelbarer messianischer Wirksamkeit, was sich darin zeigt, daß er unwillkürlich doch wieder ein Stück Messiasbewußtsein in die Zeit vor der Taufe zurückträgt. Handelte es sich nur um eine Verständigung mit Beyschlag, so ließe sich eine solche leicht anbahnen, wenn er sich zu einer schärferen Präcisierung bezw. Limitierung mancher Behauptungen verstehen wollte. Allein für mich handelte es sich darum, gerade an diesem Beispiele nachzuweisen, daß der Versuch, uns die Entstehung des Messiasbewußtseins in einem historisch beleuchteten und vermittelten Moment verständlich zu machen, unzulänglich ist, und das hoffe ich gerade durch diese eingehende Kritik Beyschlagscher Aufstellungen erwiesen zu haben.

Die eigentlich rationalistische Geschichtschreibung hatte das richtige Gefühl, daß der Versuch, aus unserem empirischen Bewußtsein es verständlich zu machen, wie Jesus zum Glauben an seinen messianischen Beruf kommen konnte, nicht wohl unternommen werden könne nur mit Zuhilfenahme der nun einmal durch keine weiteren geschichtlichen Daten aufgehellten Zeit von seinem öffentlichen Auftreten, sondern daß man dann die Entstehung des messianischen Bewußtseins in der bekannten Zeit seines öffentlichen Wirkens suchen müsse. Hase freilich hat es in seiner Geschichte Jesu § 35 unternommen, in diese dunkle Fläche der Kindheit und Jugendzeit das Bild der Entstehung des messianischen Bewußtseins mit den Mitteln psycho-

logiſchen Wahrſcheinlichkeiten, wie er ſie aus dem Gebiet des profanen bezw. wenigſtens des empiriſchen religiöſen Lebens abſtrahieren konnte, hineinzuzeichnen. Allein ſo geiſtreich die Reflexionen teilweiſe ſind, ſie berühren den, der die ungeheuere Größe des meſſianiſchen Berufes, wie ſie vor des Herrn Augen ſtand, zu erfaſſen ſich bemüht hat, beinahe ſo eigentümlich wie die S. 300 ausgeſprochene Vermutung, daß die Öffnung des Himmels über Jeſu bei der Taufe eine ungewöhnliche Strahlenbrechung der Sonne auf den Wolken geweſen ſei — eine Vermutung, bezüglich deren doch auch die Verehrer Haſeſcher Geſchichtſchreibung das quandoque bonus dormitat Homerus anzuwenden geneigt ſein dürften. Was für ein Meſſiastum herausgekommen ſein würde, wenn die pſychologiſche Analyſe v. Haſes richtig wäre, das hat er durch die Erinnerung an Judas den Gaulouiten und ähnliche Männer verraten. Ein im Sinne Haſes vergeiſtigtes Meſſiastum aber würde, wenn es überhaupt auf israelitiſchem Boden ganz denkbar geweſen wäre, von Jeſu einfach als Prophetentum betrachtet worden ſein. Zur Übernahme eines derartigen Berufes bedurfte es allerdings keiner ſonderlichen Wagniſſe und außerordentlicher Entſchlüſſe. Es dürfte ſich nicht verlohnen, dieſen Ausführungen näher nachzugehen, da wir hier noch nicht von dem Inhalt des meſſianiſchen Bewußtſeins Jeſu reden und wie unzulänglich die Verſuche v. Haſes, einem auf dem Niveau der empiriſchen Menſchheit ſtehenden Manne den Meſſiasentſchluß anzudichten, ſind, kann erſt aus dieſer Unterſuchung recht erhellen. Zunächſt kann nur ſo viel bemerkt werden, daß bei dieſer Annahme ſchlechterdings nicht klar wird, warum Jeſus erſt auf die Taufbewegung mit ſeinem Auftreten wartete und wie er mit ſeinen von denen des Täufers ſo verſchiedenen meſſianiſchen Gedanken ſich in ſo nahe Beziehung zu ihm einlaſſen konnte. Es iſt auf dem von Haſe eingenommenen Standpunkt nur konſequent, mit Schleiermacher und Renan das öffentliche Auftreten des Herrn nicht an den Termin der Johannistaufe zu binden. Wenn der Meſſiasbegriff Schleiermachers einigermaßen nach dem Bedürfnis des eigenen individuellen Weſens geſtaltet iſt und dem Herrn ein Trieb religiöſer Selbſtmitteilung, der ſich nicht zurückhalten laſſen wollte, zugeſchrieben wird, ſo hat auch Renan einen Meſſias nach

ſeinem Herzen im Auge gehabt, einen würdigen Romanhelden. Wenn ſich bei dem deutſchen Gelehrten in der Nichtachtung der Quellen, in der Freiheit der Hypotheſe der Mangel an eigentlich hiſtoriſchem Sinne verrät, der die ſchwache Seite an dem großen Syſtematiker war, ſo tritt uns in Renan ein Stück jenes galliſchen Subjektivismus entgegen, dem leicht die Fähigkeit objektiver geſchichtlicher Betrachtung ganz abhanden kommt. Wo die uns zugänglichen Quellen ſo leichtfertig beiſeite geſetzt werden, da läßt ſich freilich nicht mehr ſtreiten.

Ernſthafter, wie ſchon geſagt, ſind immerhin die Verſuche des Rationalismus zu nehmen, welche die Entſtehung des meſſianiſchen Bewußtſeins in die Zeit der öffentlichen Wirkſamkeit des Herrn verlegen, obgleich mir ſcheinen will, daß doch auch hier eine überaus oberflächliche Würdigung der bibliſchen Angaben und ein großer Mangel an Verſtändnis für das Weſen meſſianiſcher Hoffnung ſich geltend macht.

Die Entſtehung des meſſianiſchen Bewußtſeins innerhalb der öffentlichen Wirkſamkeit des Herrn und ohne Vorausſetzung eines überempiriſchen Gehaltes ſeiner Perſon iſt nur möglich, wenn es gelingt, einerſeits in den geſchichtlichen Nachrichten Spuren einer erſt im Laufe der Zeit eintretenden Klarheit Jeſu über ſeinen Beruf aufzufinden und wenn es anderſeits möglich iſt, zu zeigen, wie die Erfahrungen des öffentlichen Lebens geeignet waren, das Zutrauen Jeſu zu ſeiner eigenen Perſon zu der Höhe des Glaubens an ſeinen außerordentlichen Beruf zu ſteigern oder die Vorſtellung von der meſſianiſchen Aufgabe ſo zu modifizieren, daß er von ſelbſt als Träger dieſes Berufes erſcheinen mußte. Außer Strauß und in der oben ſchon kurz erwähnten Wendung Renans hat neuerdings beſonders Schenkel dieſen Gedanken vertreten, der im Kreiſe der rationaliſtiſch gerichteten Theologen die allgemein vorausgeſetzte Anſchauung zu ſein ſcheint. Der Forderung, in der evangeliſchen Darſtellung die Spuren eines erſt ſich entfaltenden meſſianiſchen Bewußtſeins bei Jeſu aufzufinden, glaubt man leicht genügen zu können durch den Hinweis darauf, daß doch erſt unmittelbar vor ſeiner Leidensverkündigung Jeſus das Bekenntnis ſeiner Meſſianität

durch Petrus als eine göttliche Offenbarung geprieſen habe. Würde nun daraus an ſich noch nicht folgen, daß Jeſus ſich ſelbſt erſt zu dieſer Zeit klar geworden ſei, ſo ſcheint doch immerhin eine ſolch lange Zurückhaltung darauf hinzudeuten, daß er nicht von Anfang an gemeint geweſen ſei, die meſſianiſche Würde in Anſpruch zu nehmen. Wenn einer ſolchen Annahme freilich in den evangeliſchen Berichten wieder vieles entgegenſteht, ſo muß man eben zu kritiſchen Operationen ſchreiten. Da zunächſt die Erzählung von der Taufviſion und dem johanneiſchen Zeugnis Widerſpruch dagegen erhebt, ſo iſt alſo vor allem dieſer evangeliſche Bericht zu beſeitigen, und man wird Strauß das Verdienſt laſſen müſſen, daß er am ſchärfſten und konſequenteſten aus dem Wege zu räumen ſuchte, was von dieſer Seite aus etwa jene Annahme einer erſt in ſo ſpäter Zeit eingetretenen Selbſterkenntnis erſchüttern könnte. Nach der in ſeinem erſten „Leben Jeſu“ von ihm beliebten Methode geht er in den betreffenden Abſchnitten erſte Auflage, I, S. 309—368 von der Vergleichung des ſynoptiſchen und johanneiſchen Berichtes über das Verhalten des Täufers zu Jeſu aus, um zunächſt den letzteren Bericht zu beſeitigen, aber auch die ſynoptiſchen Angaben werden vermittelſt des ſpäteren Berichtes von der Täuferſendung als unhiſtoriſch aufgezeigt, und wenn man nun endlich glaubt, daß wenigſtens dieſer letzte Punkt, von dem aus der kritiſche Hebel angeſetzt wurde, ſicher ſei, ſo zieht ſich Strauß ſofort auf einen anderen Punkt zurück, von dem aus er auch die Täuferſendung wieder zur Sage zu machen unternimmt. Denn ein Verkehr des Täufers mit der Außenwelt durch ſeine Jünger ſei nicht wohl denkbar, da ja, wenn Unruheſtiftung von ihm befürchtet worden ſei, man ihm nicht die Möglichkeit einer derartigen Einwirkung gelaſſen haben werde. Strauß weiß wohl, warum er auch die Täuferſendung, das Werkzeug für ſeine kritiſche Operation, nach gemachtem Gebrauche wieder beiſeite wirft, denn wenn auch nur, wie er die Frage des Täufers verſtehen zu müſſen glaubt, der beginnende Glaube an die Meſſianität ſchon rege war, ehe das Petrusbekenntnis abgelegt wurde, dann verliert dies letztere die Epoche machende Bedeutung, dann treten alle die anderweitigen Äußerungen, die ſchon viel früher auf ein meſſianiſches

Bewußtsein hinweisen, in denen Jesus selbst ein solches kund giebt oder in denen andere ein solches bei ihm voraussetzen, wieder in ihr Recht und lassen sich nicht mehr so kurzweg als zu Unrecht an eine eine Stelle gerückt, wo nicht gar als ganz erfunden, abweisen. Man muß also ganz resolut sein und alles, was darauf hindeutet, daß der Täufer in Jesu den Messias geahnt und gar anerkannt, verwerfen. Dann kann man mit dem Übrigen ja nach Belieben umspringen. Diese letzte Leugnung des geschichtlichen Charakters der Täufersendung war freilich nur möglich auf dem Standpunkt einer rein tumultuarischen Kritik, unter Voraussetzung einer methodischen Form derselben konnte Schenkel eine solche Leugnung nicht mehr wagen. Aber er sucht dieselbe zu etwas rein Episodischem herabzusetzen und betont wiederholt, daß Johannes sich nicht an Jesum angeschlossen habe als einen in seinen Augen wohl schlechthin entscheidenden Beweis gegen den Messiasglauben des Täufers, und der Gegensatz des Herrn zu dem Täufer wird von ihm offenbar in absichtsvoller Weise übertrieben, wie denn z. B. (Charakterbild Jesu, 4. Aufl., S. 41) in wunderlicher Benutzung eines bekannten Wortes behauptet wird, die Kinder der Weisheit haben Johannes nicht gerecht erfunden. Aber die Sache wird damit nicht besser — im Gegenteil, je schroffer der Gegensatz zwischen Jesus und dem Täufer gefaßt wird, desto unfaßlicher wird nun, wie der letztere darauf kommt, an Jesu Messianität zu denken zu einer Zeit, zu welcher nach Schenkel niemand in Israel an diese Messianität denkt — und Jesus selbst noch nicht. Und wenn er noch in der Stille des Kerkers für sich eine solche Erwartung gehegt hätte. Aber welchen Sinn sollte eine Anfrage an einen Mann haben, mit dem er in keinem näheren Verhältnis stand und dessen Predigt so ganz im Widerspruch mit der eigenen stand? Von Schenkels Voraussetzungen war das doch nur in dem Falle möglich, wenn in weiten Kreisen des Volkes die Messiashoffnung sich an Jesum schon geheftet haben würde. Damit fällt aber das ganze Gebäude Schenkelschen Geschichtskonstruktion zusammen.

Daß dies eben gefällte Urteil der Oberflächlichkeit mit Recht diese Behauptung eines erst im Zusammenhang mit dem Petrusbekenntnis sich entfaltenden messianischen Bewußtseins trifft, ist leicht zu zeigen.

Es heißt einmal in der That den Pragmatismus, wie ihn unsere evangelischen Berichte doch bei einigermaßen näherer Betrachtung deutlich verraten, völlig verkennen, wenn man in der Scene von Cäsarea Philippi den Anfang messianischer Hoffnungen bei den Jüngern sehen will, während alles darauf deutet, daß es sich vielmehr um Festhaltung dieser Hoffnung in einem kritischen Moment handelte, der sie bei den übrigen ins Wanken brachte. Diese Festhaltung der messianischen Hoffnung war nur möglich, wenn den Jüngern zugleich auch die Einsicht aufdämmerte, in eine neue innerliche, aber doch herrlichere Art des Messiastums, als sie dieselbe früher im Auge gehabt. Längst — und ich für meine Person kann es nicht für unwahrscheinlich halten, zu sagen, von der Johannistaufe an hatten diese Jünger nicht anders erwartet, als Jesus werde sich als Messias offenbaren, er werde in kurzem das Signal zur Aufrichtung des neuen Reiches geben und Tausende in Israel haben zeitweise diese Erwartung geteilt, jetzt, da Tausende sich enttäuscht zurückziehen, bricht in dem Jüngerkreis die Erkenntnis durch, daß ihr Meister nicht erst Messias zu werden brauche, daß er es schon sei. Ebenso oberflächlich als eine Ansicht, die diesen Zusammenhang des Petrusbekenntnisses verkennt und darum frischweg die Fülle von Andeutungen seiner messianischen Würde, welche diesem Bekenntnis vorangehen und welche z. B. die ganze Bergrede durchziehen, mit Gewalt hinwegkritisiert — exegesiert — dekretiert, ist die Ansicht vom Täufer und seinem Verhältnis zu Jesu, wenn sie bei dieser Darstellung zugrunde gelegt werden muß. Es ist zwar wieder ein Beweis von instinktivem Scharfsinn, wenn Strauß die chronologischen Andeutungen der Evangelien über die Dauer der Johannespredigt bekämpft und für die letztere einen viel längeren Zeitraum in Anspruch nimmt, als ihn die Evangelien dem Täufer zuzumessen scheinen. Nur wenn man wahrscheinlich machen könnte, daß der Täufer sozusagen eine selbständige Ökonomie in Anspruch nahm, daß er jedenfalls bis zu einem gewissen Grade selbständige Ziele ins Auge faßte, wäre es eben möglich, einen Gegensatz des Täufers zu Jesu, wie ihn Schenkel einseitig genug aus Matth. 9 und 11 erpressen will, zu behaupten, oder eine Gleichgültigkeit, wie

ſie Strauß vorausſetzt. Allein das iſt aber gerade nicht möglich, die Thatſache umzuſtoßen, daß Johannes nur eine φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ war. Selbſt wenn man es wagt, den Joſephus wider die Evangelien zu ſetzen, bringt man es nicht zu dem gewünſchten Nachweis, daß der Täufer die Durchführung einer ſelbſtändigen Reformation ins Auge gefaßt habe. Es iſt gerade das Gegenteil von dem, was die Evangelien und auch Joſephus berichten, wenn Schenkel (a. a. O., S. 44) behauptet, „die Johannestaufe bezog ſich nicht auf die Mängel und Gebrechen der vereinzelten Individuen, die ſie empfingen, ſondern auf die Sünde der geſamten, durch den Alten Bund dem Geſetze Gottes verpflichteten uud durch den Bundesbruch mit Schuld behafteten Gemeinſchaft". — Es findet ſich in allem, was von der Predigt des Täufers berichtet wird, kein Wort, das auf die Gemeinſchafsſünde bezogen werden könnte, keine Andeutung, daß der Täufer gewiſſe Schäden im öffentlichen Leben geſtraft hätte, ſondern es ſind die einzelnen beſonderen Standesſünden, welche er rügt, es ſind Bußzeichen, wie ſie der einzelne leiſten kann und ſoll, die er fordert. Die Zöllner und die Huren ſind es, welche ihm glauben und Buße thun, und auch nach Joſephus iſt es nichts anderes als ein privater Tugendbund, den er ſtiftet, ein Tugendbund nicht etwa mit dem Zwecke, nun den ganzen öffentlichen Geiſt zu reformieren, in dem ganzen Volksleben eine Erneuerung zu wirken. Man begreift daher auch nicht, was, wenn der Bericht des Joſephus eine vollſtändige Wiedergabe der johanneiſchen Gedanken wäre, den Antipas zu der Befürchtung von Unruhen, die von dem Täufer ausgehen könnten, hätte veranlaſſen ſollen. Dieſen Tugendbund, wie ihn nach Joſephus der Täufer geſtiftet haben ſoll, wäre ja völlig harmlos geweſen, wenn nicht die Evangeliſten uns darüber belehrten, daß die johanneiſche Predigt ihre Spitze in der Erwartung des unmittelbar bevorſtehenden Gottesreiches und des Meſſias hatte. Ohne Zweifel ging allerdings des Täufers Auge auf eine Reform des israelitiſchen Geſamtlebens, allein er behielt dieſe Reform durchaus dem Meſſias vor und wollte nur dafür ſorgen, daß eine möglichſt große Anzahl einzelner dieſer gewaltigen bevorſtehenden Kriſis innerlich gerüſtet entgegengehen. Es kann keinem Zweifel unter-

liegen, daß durch die Taufbewegung die messianische Frage zu der brennendsten Tagesfrage wurde und daß der Täufer allen Grund hatte, ängstlich nach dem Kommenden auszuschauen, der ihn ablösen sollte und daß Jesus sich nicht, wie Schenkel es darstellt, Zeit lassen konnte, mit der Messiasfrage sich auseinanderzusetzen, sondern daß die Taufbewegung unerbittlich an ihn die Frage hätte richten müssen: „Was dünket dich um Christo?“, wenn er nicht, was ich nachgewiesen zu haben glaube, schon vorher sich als solchen wußte. Daß der Täufer in Jesu den Messias erkannt habe schon am Jordan, läßt sich nun freilich ohne eine wunderbare göttliche Mitteilung nicht begreifen und dem nicht beweisen, der entschlossen ist, nicht nur den johanneischen sondern auch den synoptischen Bericht über die Taufe Jesu zu verwerfen, aber für oberflächlich muß es erklärt werden, wenn man aus der Thatsache, daß des Täufer sich Jesu nicht angeschlossen, umgekehrt die Folgerung ziehen will, daß er Jesum nicht als Messias kann erkannt haben. Denn das dürfte doch klar sein, daß gerade, wenn er zu dieser Erkenntnis gekommen war, er auch die Initiative zur Bekanntmachung des Messias diesem selbst überlassen mußte. Erkannte er Jesus als den Messias, so doch natürlich nur in dem Sinne, in dem er selbst die messianische Idee verstand. Jesus war auch ihm, wie den Jüngern dann wohl der von Gott prädestinierte Messias, der es eben thatsächlich erst in dem Augenblick wurde, da er die Hülle abwarf, um allem Volk sich als gottgesandten König und Richter darzustellen. Bis dahin war auch seine, des Täufers Aufgabe noch nicht erfüllt, hatte er den Beruf, den er von Gott selbst empfangen zu haben sich bewußt war, noch nicht erfüllt. Wie Jesus im Bewußtsein, die einzigartige messianische Aufgabe zu haben, auf das Feuerzeichen warten mußte, das der Vater für Antritt seiner Berufsarbeit ihm geben sollte, so mögen wir uns denken, daß es für den Täufer eine besondere Aufgabe war, unter dem ungeduldigen Volke auszuharren, wohl wissend, wer der Messias sei, und doch die öffentliche Proklamation desselben, die er nicht anticipieren durfte, erwartend.

Es ist allerdings vor allem die johanneische Darstellung, welche diese Stimmung des Täufers für den aufmerksamen Leser erkennbar

macht, aber so angesehen harmoniert sie im wesentlichen mit den Folgerungen, welche wir auch aus der synoptischen Darstellung zu ziehen berechtigt sind, und erklärt uns am ungezwungensten, wie es zu der Täuferfrage kommen konnte. Daß die Schenkelsche Darstellung diese letztere Frage eigentlich ganz unbegreiflich macht, ist bereits gesagt und damit auch bewiesen, daß dieselbe auf einer oberflächlichen Betrachtung der Quellen beruht, die ihre Spitze darin findet, daß er verlangt, der gefangene Täufer hätte sich Jesu anschließen müssen, wenn ihm die Antwort des Herrn befriedigt hätte. Ganz ungeheuerlich aber ist die Ansicht von Strauß, daß, wenn der Täufer in göttlicher Offenbarung das Zeugnis von Jesu Messianität empfangen gehabt, ein Zweifel gar nicht mehr möglich gewesen wäre. Wie wenig verstand doch dieser Mann etwas von Glaubensanfechtungen, wie völlig verschlossen war ihm das Gebiet des innern religiösen Lebens. Daß eine Gewißheit, die weder der natürlichen Logik, noch der sinnlichen Wahrnehmung ihren Ursprung verdankt, sondern durch eine Gottesthat in das Menschenherz gepflanzt ist, den in diesem natürlichen Herzen sich geltend machenden Zweifeln ausgesetzt ist, werden alle Gotteskinder bezeugen, und es ist eine wahre Mißhandlung dieser wunderbaren Rede des Herrn Matth. 11, wenn man nur Vorwürfe gegen den Täufer daraus herausliest und nicht vor allem die Erklärung, wie nahe auch einem Manne, der schon an der Schwelle des Reiches stehe, der in ihm wohl schon den Messias geahnt und erkannt habe, doch das Ärgernis an seinen Messiaswegen liege. Wer freilich mit Strauß I, 336, sich wundert, daß nicht Paulus oder ein anderer Erklärer, welcher in der Psychologie und in der Wortkritik nicht unbeherzt ist, auf die Vermutung gekommen, daß Matth. 11, 2 *οὐκ ἀκούσας* statt *ἀκούσας* zu lesen sei, weil ja Johannes aus den Werken Jesu die Messianität hätte erschließen müssen, beweist nur, wie wenig er sich klar gemacht, was der Täufer nach seinen Voraussetzungen vom Messias für Thaten erwarten mußte und wie er allerdings gerade, wenn er in den Werken Jesu, wie sie ihm im Kerker berichtet wurden, unverkennbare Zeichen höchster göttlicher Begabung erkannte, die Verzögerung der spezifisch messianischen Thaten doppelt auffallend finden mußte. Wenn dann eine exegetisch aufmerksame

und pſychologiſch tiefer gehende Betrachtung der kritiſch ſchlechthin unanfechtbaren Erzählung von der Täuferſendung zu dem notwendigen Ergebnis führt, daß wir in dieſer Sendung das Zeichen nicht eines werdenden, ſondern wankenden Glaubens vor uns haben, ſo werden wir urteilen müſſen, daß nicht nur für Jeſus ſelbſt ſein Verhältnis zur Meſſiasidee längſt entſchieden war, ſondern daß ſich auch im Volke ſchon längſt meſſianiſche Erwartungen mehr oder minder beſtimmt an ihn geknüpft hatten und daß zahlreiche Äußerungen und nicht zum mindeſten die, welche er aus Anlaß der Täuferſendungen gethan, für den aufmerkſamen Hörer, wenn er nicht mit Schenkelſchen Vorurteilen gewappnet war, es nahe legen mußten, dieſe Erwartungen feſtzuhalten.

Aber ſelbſt wenn es möglich ſein ſollte, ohne das Maß von Unwahrſcheinlichkeiten und Unmöglichkeiten, welches in der bisherigen Erörterung dargelegt wurde, die Strauß-Schenkelſche Behauptung durchzuführen, daß die evangeliſchen Berichte, wenn ſie Jeſum ſchon von Anfang an als Meſſias auftreten und den Täufer ſchon ihn als Meſſias anerkennen laſſen, ſagenhafte ſeien, ſo wäre damit ja keineswegs ein poſitiver Aufſchluß darüber gegeben, wie und wodurch Jeſus nun dazu gekommen ſei, ſich ſelbſt für den Meſſias zu halten. Es iſt zum voraus geſagt worden, daß eine doppelte Möglichkeit in dieſer Beziehung vorliegt: entweder muß nachgewieſen werden, wie die Erfahrungen, die Jeſus machte, bei ſeinem Wirken ihm den Gedanken an ſeine Meſſianität nahe legten, daß er alſo ohne ſeine Vorſtellung von dem Meſſias, wie er ſie von Anfang an hatte, zu berichtigen, nur ſeine eigene Kraft beſſer würdigen lernte, oder aber, daß er umgekehrt das meſſianiſche Bild, wie es ihm vorſchwebte, in einer Weiſe zu modifizieren veranlaßt wurde, daß ſein eigenes Wirken damit von ſelbſt als meſſianiſch ſich charakteriſierte. Aber welcher von dieſen Annahmen wir uns auch zuwenden möchten, wir finden für keine derſelben genügende Anhaltspunkte, und keiner der Vertreter des Gedankens einer erſt im öffentlichen Wirken ſich entfaltenden meſſianiſchen Selbſterkenntnis giebt ſich auch nur Mühe, eingehender dieſen Prozeß aufzuzeigen. Die erſte Alternative giebt ſich ja eigentlich auch ſofort als ganz undurchführbar zu erkennen. Es iſt ja keine Frage, daß namentlich

die ſynoptiſchen Berichte uns den Eindruck geben von einem gewaltigen Zulauf, den der Herr bald fand. Wir finden ihn ſchon früher in Lagen, in welchen es ihm nur ein Wort oder ein Handausſtrecken zu koſten ſchien, um die Menge für meſſianiſche Anſprüche zu gewinnen. Auch ſolche Schriftſteller, welche dem vierten Evangelium mißtrauiſch gegenüberſtehen, haben es anerkannt, daß dasſelbe doch die kritiſche Bedeutung des Speiſungswunders richtig hervorgehoben hat und daß hier in der That die Peripetie in der galiläiſchen Wirkſamkeit Jeſu liegt, daß er hier eine angetragene, faſt aufgedrungene Königskrone abgewieſen hat. Nur Schenkel allerdings weiß von dieſer entſcheidenden Bedeutung der Speiſung nichts. Hätte der Herr nun in irgendwelcher Unklarheit über das Weſen des Gottesreichs geſtanden, hätte er einen Meſſias nach dem Herzen des Volks oder auch nur des Täufers ſelbſt erwartet, ſo könnten wir uns nicht wundern, wie unter dem bewundernden Zudrang des Volkes der Glaube an ſeinen eigenen meſſianiſchen Beruf lebendig geworden wäre, allein wir wiſſen, es ging ja ganz anders. Für das Meſſiasideal, das er im Herzen trug, fand er ja beim Volke offenbar kein Verſtändnis. Wir finden ſchon von Anfang an beinahe die Klagen des Herrn über den Unverſtand und Stumpfſinn der vielen. Alſo in der Fülle der Erfolge konnte er keine Ermutigung finden zum Glauben an ſeine Meſſianität, welcher freilich Vorausſetzung iſt, von der dieſe Reden alle deutlich getragen ſind. Wenn wir ja wollten die Geburtsſtunde ſeines meſſianiſchen Bewußtſeins in der Nähe des Bekenntniſſes des Petrus ſuchen, wo wäre der Erfolg aufzuweiſen, an den ſich dem empiriſchen Menſchen eine ſo wunderbare Gewißheit hätte knüpfen mögen? Der Blick auf das Kreuz, der bei dem Abfall vieler ſich aufthat, war doch nicht geeignet, in ihm erſt das Bewußtſein meſſianiſcher Würde zu zeitigen, wenn es nicht vorher ſchon vorhanden war. Alſo dieſer Verſuch, es begreiflich zu machen, wie ein, wenn auch hochbegabter Menſch, aber doch ein Menſch, der nicht in einer abſolut einzigartigen Gottesgemeinſchaft ſtand, auf pſychologiſch durchſchaubarem Wege in der Berührung mit der damaligen Welt zu meſſianiſchen Anſprüchen kam, wäre ausſichtslos. Es bleibt nur die andere Alternative übrig.

Aber ich kann nicht finden, daß, was in dieſer Beziehung vorgebracht wurde, irgendwie das Problem tiefer faßt. Wie Strauß in ſeinem erſten „Leben Jeſu“ ſeine Stärke nur in der Negation hat und und ſeine Verſuche zu poſitiver Darſtellung der Hergänge äußerſt dürftiger Natur ſind, ſo hat er auch kaum etwas gethan, um uns den Fortſchritt in den Anſchauungen Jeſu anſchaulich zu machen, der uns erklären könnte, wie Jeſus endlich dazu gekommen, eine ſozuſagen auf ihn ſelbſt zugeſchnittene Meſſiasidee aufzuſtellen. Es fehlt Strauß vor allem eine klare Einſicht in das Weſen des Meſſias, wie es ſich im Alten Teſtament, bei Johannes, bei dem Täufer, bei den Parteien darſtellte. Und auch was er in ſeinem zweiten „Leben Jeſu“ von 1864, S. 222 ff. vorbringt, iſt nicht vielmehr wert. Zunächſt ſpricht er ſo, als hätte Jeſus ſich eben mit der Meſſiasidee auseinandergeſetzt, d. h. als wäre es ihm eben darauf angekommen, dieſer Idee, weil ſie nun einmal da war, einen erträglichen Sinn unterzulegen, er ſpricht ſelbſt ſo, wie er von Baur ſagt, daß er mißverſtändlich ſich ausgedrückt, als ob er der Meſſiasidee ſich nur anbequemt hätte (S. 229), und dann korrigiert er das durch den „glücklichen“ Ausdruck Schleiermachers, daß Jeſus von ſeinem innerſten Selbſtbewußtſein aus zu der Überzeugung gekommen ſein müſſe, daß mit den altteſtamentlichen Weisſagungen nur er ſelbſt gemeint ſein könne. Aber ganz vergeblich ſuchen wir nun irgendwelche Andeutungen, wie beſchaffen dieſer Weg von ſeinem innerſten Selbſtbewußtſein geweſen ſei, welche Erfahrungen ihn veranlaßt haben, dieſen Weg zu betreten, wir erfahren höchſtens, was ſich Jeſus nach Strauß' Meinung unter dem Menſchenſohn und Gottesſohn vorgeſtellt.

Und wenn Strauß ſeinen Ausdruck, daß ſich Jeſus mit der Meſſiasidee auseinandergeſetzt habe, nachträglich einigermaßen vor Mißverſtand zu ſichern ſuchte, durch den Schleiermacherſchen Ausdruck, den er adoptierte, ſo iſt Schenkel, wenn ich ſo ſagen darf, ohne Reſtriktion auf dieſen Ausdruck hereingefallen. Nach ſeiner Auffaſſung iſt doch eigentlich, wenn man ihn beim Wort nimmt, der Meſſiasanſpruch rein aus Opportunitätsgründen erhoben worden. Das Schenkelſche Charakterbild Jeſu verdankt das Aufſehen, das es macht, dem Umſtande, daß offenbar pathologiſche Intereſſen

mehr als wissenschaftliche bei seiner Abfassung im Spiele waren und gerade die Parteien, in welchen uns geschildert wird, was für Ideeen Jesus über das Wohl seines Volkes gehabt dem Täufer gegenüber, der in „theokratischen“ Gedanken hängen geblieben, verraten so sehr die Absicht, eine bestimmte dogmatisch-kirchliche Richtung seiner Gegenwart mit dem Vorbilde Jesu zu decken, daß es kaum möglich ist, hier noch wirklich objektive geschichtliche Erörterungen zu suchen. Die Sprache bewegt sich in solch wenig klaren Schlagwörtern, wie „theokratisch, hierarchisch, Formelwesen, Versumpfung und Verdumpfung des religiösen Lebens“, daß man den Gedanken an eine nüchterne Deduktion gänzlich verliert. Wie auf dem Boden unseres modernen Lebens ein Mann zu dem Glauben an seinen Beruf, eine Gemeinde allgemeiner Menschenliebe und Humanität zu gründen, kommen kann, das allenfalls ist aus der Schenkelschen Darstellung zu ersehen, aber nicht, wie Jesus von Nazareth ohne ernstliche wahrhafte Gottesoffenbarung die Gewißheit gewinnen konnte, daß er der sei, von dem alle Propheten und das Gesetz weissagen. Nachdem Jesus aber den Beruf, das Volk von den Lasten und Formen, welche eine herrschsüchtige, hochkirchliche Partei ihm auferlegt hatte, frei zu machen, mit sich ins Reine gekommen war, nachdem er erkannt hatte, daß auch für Nichtisraeliten ebenso gesorgt werden müsse, wie für das eigene Volk durch eine möglichst einfache, erhebende Religion, nachdem er sich als den Menschensohn zu bezeichnen längst sich gewöhnt hatte, sieht Jesus sich endlich auch veranlaßt, sich mit der Messiasfrage auseinanderzusetzen und darüber nachzudenken, in welchem Sinne er sich als Messias betrachten könne. Es ist kaum möglich, die Dinge noch mehr auf den Kopf zu stellen, als bei dieser Darstellung geschieht, die darum auch einer weiteren Widerlegung kaum bedarf.

Aber wäre es am Ende nicht doch voreilig, diesen Gedanken einer allmählichen Bildung des messianischen Bewußtseins für solidarisch mit wenig durchschlagenden Darstellungen desselben zu machen? Einen viel maßvolleren und bestechenderen Ausdruck hat diesen Gedanken Weizsäcker gegeben, indem er aus der Erzählung der Evangelien selbst nachzuweisen suchte, daß doch in der Art, wie Jesus das Himmelreich verkündigt habe, sich immerhin ein Fort-

schritt nachweisen lasse. Nachdem er erst nur die Zukunft des Gottesreiches in der Formel des Täufers verkündigt habe, sei ihm mehr und mehr klar geworden, daß das Gottesreich als innerlich wirksame Macht, als unmittelbar die Gemüter ergreifendes neues religiöses Bewußtsein schon in seiner Predigt und in seinem Wirken sich dahingebe und damit sei denn auch die Gewißheit seines eigenen messianischen Berufes gegeben gewesen. Insoweit es sich eben nur um ein allmählich sich vollziehendes Klarwerden über das Wesen des Gottesreiches, über die Zukunft oder die schon eingetretene Gegenwart des Reiches handelt, stimmen dieser Auffassung auch Keim und Beyschlag bei, die ihrerseits ja die Entstehung des messianischen Bewußtseins an den Jordan verlegen.

Es würde freilich auch dieser Versuch, eine gewisse Veränderung im Bewußtsein Jesu nachzuweisen, nur dann die beabsichtigte Erklärung leisten, wenn es gelänge, zu zeigen, daß — ich will nicht einmal verlangen „wie“ — die Vorstellungen Jesu von dem Gange des Gottesreiches, die ihm gewissermaßen von Johannes her noch anhafteten, allmählich überwunden wurden, um ein Messiastum, das vom Prophetentum nicht wesentlich zu unterscheiden war, als das richtige zu erkennen, dem er auch als ein über das Niveau empirischer Menschheit nicht schlechthin hinausragender Mann gewachsen wäre. Allein wenn es möglich wäre, einen wesentlichen Unterschied in den Auffassungen des Herrn vom Himmelreich festzustellen, so würde immerhin noch leichter die Behauptung eine gewisse Rechtfertigung finden, die in ihrer schroffen Form Renan vorgetragen (L. J., deutsche Ausgabe, Kap. II, namentlich S. 297), die in begrenzterer Weise Keim wieder aufgenommen (L. J. III, S. 100 ff.), daß gerade dem wachsenden Widerstande gegenüber die alttestamentliche Seite der Messiasidee besonders hervorgetreten sei, so daß Jesu Auffassung seines messianischen Berufes sich nicht in steigender Abklärung gebildet hätte, sondern vielmehr im Laufe seines Wirkens getrübt worden wäre. Allein, wie gesagt, es werden sich Wandlungen in dem messianischen Bewußtsein Jesu nicht nachweisen lassen. Und auch die mildeste Art einer solchen Wandlung, wie wir sie bei Beyschlag finden, dürfte bei näherer Betrachtung nicht einleuchten. Die Betonung des Umstandes, daß Jesus

zunächſt nur von einem Naheſein des Gottesreiches geredet und erſt ſpäter das Daſein verkündigt habe, kann ich nicht gerechtfertigt finden. Jeſus nahm allerdings den Täuferruf wieder auf, aber er nahm ihn auf, eben ſo ferne er ſein eigener Vorläufer war. Wer die Echtheit des vierten Evangeliums anerkennt, kann die Erzählung von der Predigt Jeſu in Judäa nach dem erſten Feſtaufenthalt in Jeruſalem nicht wohl anders deuten, als daß es ſich dabei nicht um eine Expoſition des Weſens des Reiches Gottes handelte, alſo nicht um eigentliche Pflanzung des Reichs, ſondern daß der Herr es für nötig hielt, erſt die Aufmerkſamkeit auf das kommende Reich im allgemeinen zu lenken, ehe er Anſtalten machte, dieſes letztere ſelbſt ins Werk zu ſetzen. Wenn die Jünger beauftragt werden, das Reich zu verkündigen, ſo waren ſie offenbar auch noch nicht imſtande, das Daſein des Reiches wirklich zu erweiſen, denn ſie verſtehen ja ſelbſt das Weſen dieſes Reiches noch nicht, ſondern es iſt eine vorbereitende Predigt. Nahe iſt das Reich, bei Licht beſehen, immer nur, ſofern in dem vorhandenen Meſſias die Möglichkeit zur Verwirklichung desſelben vorhanden iſt. Aber erſt die Vollendung ſeines Werkes bringt die volle Wirklichkeit, das volle Daſein. Eher möchte ich daher mit Keim II, S. 62 die Formel billigen, daß Jeſus das Reich in die Schwebe zwiſchen Gegenwart und Zukunft gelegt habe, wenn ich auch die weitere Rhetorik Keims mir nicht aneignen möchte; ich glaube vielmehr ſagen zu dürfen, daß in den Berichten ebenſo wenig eine allmähliche Entfaltung des Inhalts des meſſianiſchen Bewußtſeins als eine im Laufe ſeines öffentlichen Wirkens erſt vor ſich gehende Bildung dieſes Bewußtſeins ausreichende Anhaltspunkte findet. Ehe ich mich anſchicke, den erſteren Satz noch näher zu begründen, ſtelle ich die bisher gewonnenen Ergebniſſe feſt.

Ich glaube erwieſen zu haben, daß die Entſtehung des meſſianiſchen Bewußtſeins innerhalb der uns geſchichtlich bezeugten Wirkſamkeit Jeſu nicht erklärbar iſt, ſodann daß auch ein erſt der Taufe durch Johannes folgendes, wenn auch im Zuſammenhang mit ihr ſtehendes plötzliches Bewußtwerden ſeines meſſianiſchen Berufes weder pſychologiſche Wahrſcheinlichkeit noch Anhaltspunkte in den Quellen findet; weiter daß wir die Entſtehung dieſes Bewußtſeins in

der Zeit der Stille vor ſeinem öffentlichen Auftreten uns aus keinerlei Wirkungen eigentümlicher Art von außen her zu erklären vermögen, ſondern daß, ſoweit wir ſehen, dieſes Bewußtſein lediglich aus ſeinem eigenen Selbſt heraus und im Zuſammenhang mit ſeinem perſönlichen Selbſtbewußtſein ſich muß entwickelt haben. Wenn ich dabei nur eine Möglichkeit nicht in Betracht gezogen habe, nämlich, daß elterliche Mitteilungen über das Geheimnis ſeiner Geburt dieſes Bewußtwerden vermittelt haben, ſo geſchah es in dem Gefühl, daß dieſe Annahme eine geſchichtliche Betrachtung nur erſt recht in unlösbare Schwierigkeiten verwickeln müßte, wie ich denn geſtehe, daß keine der gegen die lukaniſchen Berichte über die Vorgeſchichte Jeſu erhobenen Einwendungen mir ſo ſchwer lösbar erſcheint als die meiſt überſehene, daß dieſe Berichte es uns ganz unverſtändlich zu machen drohen, daß Jeſus bei ſeinem Auftreten nicht ſchon Kreiſe vorgefunden, die ſchon lange her in ihm den Meſſias zu haben erwarteten. Ich habe aber endlich auch das ſchon feſtzuſtellen geſucht, daß ſein meſſianiſcher Beruf ihm nicht durch einen Schluß aus ſeinem einzigartigen ſittlich-religiöſen Weſen ſich ergeben konnte, ſondern daß das Bewußtſein dieſes Berufes auch das Bewußtſein noch einer anderweitigen — daß ich ſo ſage — charismatiſchen Ausrüſtung in ſich ſchloß, die freilich untrennbar mit der ethiſch-religiöſen zuſammen hing. In summa wir haben hier eine durch keinerlei erfahrungsmäßige, pſychologiſche Analogie zu erklärende Thatſache vor uns. Soweit eine Erklärung überhaupt möglich ſein ſoll, kann ſie nicht auf geſchichtlichem Wege gefunden, ſondern muß der Dogmatik überlaſſen werden. Die Bedeutſamkeit dieſer Thatſache wird ſich uns erſt vollends ergeben, wenn wir uns zum zweiten Teile, zu der Frage nach dem Inhalt des meſſianiſchen Bewußtſeins wenden.

II.

Es iſt hier nicht meine Abſicht, eine Unterſuchung anzuſtellen, welche etwa mit der von Grau in ſeiner Schrift über das „Selbſtbewußtſein Jeſu“ in ſo eingehender Weiſe geführten in Konkurrenz träte, ich beabſichtige nicht in erſter Linie das Problem des Begriffs des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* wieder

aufzunehmen und zu fragen, ob die von Grau aufgestellte Deutung des ersteren Begriffs die richtige ist. Es ist bei Lösung dieser Fragen die biblische Theologie fast noch mehr interessiert als das Leben Jesu, und mehr oder weniger wird auch die biblisch-theologische Untersuchung hier auf das eigentlich dogmatische Gebiet hinübergedrängt, wenn sie sich vollenden will. Eine Darstellung des Lebens Jesu ist zunächst dabei interessiert, zu wissen: welche Aufgaben stellte der messianische Beruf dem, der sich als mit diesem Beruf beauftragt wußte, im Besitz welcher Kräfte mußte also, wer sich mit Recht für den Messias erklären wollte, sich wissen? Und von hier aus erst wird sich noch die Frage erheben können: welchen Aufschluß bieten die Selbstaussagen des Herrn über seine Person, die in jenen Ausdrücken vorliegen, bezüglich des Quells und der Art dieser Kräfte.

Die Frage, mit der wir uns bisher beschäftigt haben, wäre ja nicht eine so schwer lösbare, wenn der Beruf, um dessen Übernahme es sich bei Jesu handelte, nicht ein so einzigartiger wäre. Wir haben ohne weiteres im bisherigen vorausgesetzt, daß in dem Anerbieten, das Reich Gottes herzustellen, ein Maß von Selbstvertrauen bei Jesu hervorgetreten sei, wie es sich bei einem gewöhnlichen Menschen höchstens aus der Erfahrung ganz außerordentlicher Erfolge erklären möchte. Soll dies Urteil seine rechte Begründung finden, so muß also die Frage erhoben werden, welche Aufgaben schloß denn das messianische Bewußtsein in sich, was schloß die Idee des Gottesreiches für Jesum an Anforderungen in sich? Bei Beantwortung dieser Frage werden wir uns zum voraus sagen müssen, daß diese Idee des Gottesreiches für Jesum weder einfach eine gegebene sein konnte, die er nur zu realisieren gehabt hätte, noch eine von ihm ganz frei zu bildende und gebildete, in welche er nur seine eigenen Gedanken und Erfahrungen willkürlich hätte legen können. Die letztere Auffassung haben wir ziemlich bestimmt bei Schenkel ausgeführt gefunden, wonach er sich mit der Messiasidee nur „auseinandergesetzt" — sie mit einer ganz unabhängig von ihr gefundenen religiösen Anschauung, so gut es ging, verknüpft, um sich dem Bedürfnis des Volkes zu accomodieren. Allein das ist aus sittlichen und psychologischen Gründen ganz un-

möglich; aus pſychologiſchen Gründen: denn gerade je mehr man verſucht, Jeſum aus dem geſchichtlichen Zuſammenhang ſeines Volks und ſeiner Zeit zu begreifen, deſto weniger könnte man ſich erklären, wie Jeſus ſollte ſo erhaben über die nationalen Hoffnungen und Gedanken dageſtanden ſei, daß er hätte einen Kreis religiöſer Gedanken zu bilden vermocht, welcher nicht mit der die ganze Entwickelung ſeines Volkes gewiſſermaßen motivierenden theokratiſchen Idee wäre verflochten geweſen. Aus ſittlichen Gründen aber wäre eine ſolche Accomodation undenkbar geweſen, weil Jeſus ſich von Anfang an hätte ſagen müſſen, daß er auf dieſe Weiſe nur Enttäuſchungen vorbereiten, Mißverſtändniſſe erzeugen und die eigentliche Wahrheit entſtellen werde. Wer als Märtyrer des Meſſiasglaubens ſchließlich ſtirbt, muß denſelben doch in vollem Maße teilen. Alles, was wir von Jeſu hören, zeigt uns den Mann, der im Geſetz und den Propheten lebt und die Wurzeln ſeiner eigenen Predigt überall in den Urkunden des Alten Bundes erkennt, der ihm unbezweifelbare einzigartige Gottesoffenbarung iſt. Er kann keine Vorſtellung vom Gottesreich gehabt haben, die nicht organiſch aus den Zeugniſſen der Propheten hervorwuchs. Aber allerdings dieſe Vorſtellung vom Reiche, das zu verwirklichen er ſich anheiſchig machte, konnte keine fertige ſein, kein feſtſtehendes Programm, um deſſen Durchführung allein es ſich gehandelt hätte, die Prophetie hatte ja das Bild dieſes Gottesreiches keineswegs als ein einheitliches, klar umriſſenes ausgeführt. Die einzelnen Züge gingen loſe und oft ſcheinbar widerſprechend neben einander her. Wer die Verwirklichung dieſes Bildes übernehmen wollte, mußte erſt dieſe Züge zu einer organiſchen Einheit verknüpfen. Wohl hatte die Theologie, die dazwiſchen lag, ja ſich vielfach bemüht, ein beſtimmteres Programm zu fixieren, aber es war doch wohl beim Auftreten Jeſu kein ohne weiteres und allſeitig feſtſtehendes Programm vorhanden. Wenn wir die ſchwierige Frage nach dem, was in dieſer Hinſicht etwa aus den Urkunden der jüdiſch-talmudiſchen Theologie zu entnehmen ſein dürfte, den Fachgelehrten überlaſſen, ſo geben ja allerdings die neuteſtamentlichen Berichte Anhaltspunkte dafür, daß im Bewußtſein der Zeitgenoſſen gewiſſe Forderungen an den Meſſias ſich feſtgeſetzt hatten. Wir

hören Joh. 7, 17 den Satz: *ὁ δὲ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει, πόθεν ἐστίν.* Bei der Streitrede in der Synagoge zu Kapharnaum Joh. 6 scheint doch die Voraussetzung die zu sein, daß der Messias ähnlich wie Mose ein wunderbares Himmelsbrot darbieten müsse. Und die wiederholten Zeichenforderungen, die an ihn gerichtet werden, deuten darauf hin, daß die Erwartung eines bestimmten Himmelszeichens als des Zeugnisses für den Messias und den Anbruch seines Reiches weit verbreitet war. Allein, wenn auch derlei Programmpunkte für das Reich noch viel fester den Gemütern sich eingeprägt hätten und noch viel klarer unter sich wären ausgeglichen gewesen, Jesus hätte doch sich nicht an Forderungen gebunden sehen können, welche nur in der Tradition der Schriftgelehrten nicht in der Prophetie selbst ihre Begründung suchen konnten. Lag es doch in der Natur der Sache, daß der, welcher das Reich verwirklichen sollte, auch der einzig authentische Interpret der Weissagung sein mußte, daß erst in der Verwirklichung die Weissagung ihre *ἐπίλυσις* fand. Wir werden also aus der Weissagung allerdings etliche Grundzüge herausnehmen können, von denen wir sagen dürfen, daß, wenn Jesus der Messias sein wollte, er dieselben irgendwie in sein Programm, daß ich so sage, aufnehmen mußte; wir werden aber am Ende nur von ihm selbst erfahren können, wie er sich auf Grund der Weissagung seine Aufgabe gestellt. — Diese Unterscheidung zwischen den Grundideeen des Gottesreiches und der Art ihrer Verwirklichung ergiebt sich in gewissem Sinne aus der Art der Verkündigung selbst. Er hat zunächst das Nahesein des Gottes- oder Himmelreichs so verkündigt und verkündigen lassen, als ob dieses Himmelreich ein allen vertrauter Begriff wäre; er hat an den Täufer und seine Reichsverkündigung in einer Weise angeknüpft, daß wir voraussetzen müssen, er habe das Bewußtsein einer grundsätzlichen, oder möchte ich sagen, wenn es erlaubt wäre, ein derartiges Wort zu bilden, „grundzüglichen“ Übereinstimmung mit dem Täufer gehabt. Und doch hält er mit dem offenen ungeschminkten messianischen Bekenntnis zurück — ohne Zweifel aus keinem anderen Grunde, als weil er jedem Mißverständnis vorbeugen will, als wollte er sich auch zur Durchführung der Programmpunkte verbindlich machen,

welche die Zeittheologie mit der messianischen Erwartung verknüpft hatte oder auch nur der Forderungen, welche der Täufer an den Messias gestellt. Seine messianischen Ansprüche hat er nur für die, für die aber auch deutlich genug, von Anfang an zum Ausdruck gebracht, welche für seine Reichspredigt Ohren hatten. Wenn diese systematische Reichspredigt, welche seine Anerkennung als Messias vorbereiten sollte, im vierten Evangelium fast ganz fehlt, wenn hier die Frage von Anfang an wenigstens von Kap. 5 an immer schon die ist, wodurch sich der Messias legitimiere, so dürfte sich dieser Unterschied des vierten Evangeliums jedenfalls bis zu einem gewissen Grade daraus erklären, daß den Schriftgelehrten Jerusalems, die sich ihm bei seinem Verkehr mit dem Volke in den Weg stellten, die Geduld fehlte, Erklärungen über das Gottesreich erst anzuhören. Sie glaubten ohne Zweifel in dieser Beziehung ganz sicher und klar zu sein und es konnte sich für sie immer nur fragen, ob der Mann sich vor ihrem Tribunal als Messias ausweisen könne. Brachte es schon die ganze Atmosphäre der Hauptstadt, wo doch ohne Zweifel der Messias seinen Thron aufschlagen mußte, mit sich, daß hier jede Erörterung über das Gottesreich sich sofort in die Frage nach der Person des Messias verwandelte, so werden wir das um so verständlicher finden, wenn wir uns erinnern, daß die Gemüter doch gerade in Judäa durch die Täuferpredigt besonders erregt waren und offenbar die Messiasfrage hier schon mehr auf den Lippen lag als in Galiläa. Ist es doch bezeichnend, daß gerade in dem Augenblick, da auch in Galiläa die Messiasfrage akut wird, nach der Wunderspeisung, das vierte Evangelium mit seinem Berichte eintritt, während umgekehrt die Synoptiker, sobald der Herr Jerusalem betritt, auch nur noch von Behandlung der messianischen Frage eigentlich wissen. Vielleicht dürfte das Angeführte auch dazu dienen, uns verständlich zu machen, warum der Herr sein Arbeitsfeld von Jerusalem nach Galiläa verlegte.

Treten wir nun aber der Frage näher, was denn der Herr als unabweisliche Anforderung an den Messias aus der Weissagung heraus entnehmen mußte, so werden wir wohl sagen dürfen, daß der Idee des Alten Bundes gemäß die Theokratie, wie

ſie ſich thatſächlich geſtaltet hatte, nach zwei Seiten hin ungenügend erſcheinen mußte. Der Vertrag, in dem das Volk mit Gott ſtand, hatte weder auf der einen noch der anderen Seite hin eine volle Durchführung gefunden. Noch waren die Verheißungen Gottes nicht erfüllt. Als Bundesvolk konnte doch Israel darauf Anſpruch machen, von allen den Übeln befreit zu ſein, in welchen man nur eine Offenbarung göttlichen Zornes ſehen konnte, von jenen Hemmungen, die wie Mißwachs, Krankheit u. ſ. w. den frohen Genuß des Landes, das Gott den Israeliten anvertraut hatte, unmöglich machten. Insbeſondere aber befand ſich das Volk doch bezüglich ſeiner Weltſtellung in einem unlöslichen Widerſpruch zwiſchen Idee und Wirklichkeit. Der Monotheismus Israels drängte ja notwendig zum Univerſalismus. War der Gott Israels der Gott, der Himmel und Erde gemacht, war Israel zum Mittlervolk der Welt beſtimmt, ſo mußte doch eigentlich dieſe Stellung ſich auch äußerlich ausprägen in der politiſchen Stellung, die dem Gottesvolk innerhalb der Weltvölker bereitet war. Daß ihm dieſe Stellung verſagt war, deutete ganz beſonders auf einen Mangel in Ausführung der göttlichen Zuſagen. Dieſe Nichtausführung der kraft Bundesverheißung zu erwartenden göttlichen Wohlthaten konnte ihren Grund natürlich nur in der mangelhaften Durchführung des Bundesvertrags auffeiten des Volkes haben. Das hatte ja zunächſt die Prophetie ſich zur Aufgabe geſetzt, dieſe Haltung des Bundesvertrages ſeitens des ganzen Volkes herbeizuführen. Stellte ſich der Durchführung dieſer Aufgabe zunächſt der offenbare äußerliche Abfall von Gott entgegen, konnte es anfänglich ſcheinen, als ob der Verletzung des Bundes durch äußerliche Ordnungen gewehrt werden könnte, ſo ſtellte ſich doch mehr und mehr heraus, daß der Grund des Abfalls ein innerlicher ſei, daß das Volk zu innerlicher Buße und Umkehr zu bringen ſei. Aber auch dieſe Aufgabe zeigte ſich ſchließlich unerreichbar. Die Herzensbeſchaffenheit des Volkes machte eine gründliche Bekehrung unmöglich. Darum konnte auch das Volk die Bedingung nicht erfüllen, von der die Durchführung der Bundesverheißung abhing, wenn nicht eine Gottesthat auch dieſe menſchliche Erfüllung ermöglicht hatte. Dieſe Gottesthat mußte einerſeits ein Gericht ſein, durch welches die ſchlechthin Widerſtrebenden aus-

geſchieden werden ſollten, anderſeits eine Geiſtesbegabung, welche eine neue Herzensſtellung zu Gott im Gefolge haben müßte. Eine ſolche Gottesthat war nur zu denken als neue vollendende Gottesoffenbarung, ja als Stiftung eines neuen Bundes, in dem dann allerdings die Wahrheit des alten enthalten ſein ſollte.

Wenn wir von den prophetiſchen Andeutungen über die Perſon des Meſſias abſehen, ſo werden wir doch ſagen dürfen, daß dieſe Grundzüge im Bilde der vollendeten Theokratie offen in den Propheten vorliegen. Wer alſo den Anſpruch darauf erhob, Meſſias zu ſein, mußte ſich anheiſchig machen, ebenſo eine neue Gottesoffenbarung zum Behuf der Herſtellung der ſubjektiven Bedingungen des Gottesreichs zu vermitteln als die Heraufführung einer neuen Weltordnung, welche alle die Hemmniſſe ausſchließen ſollte, die der unbedingten Befriedigung des Volkes ſich entgegenſtellen. Es wäre ganz undenkbar, daß Jeſus ſollte den meſſianiſchen Beruf übernommen haben, ohne namentlich die letztere Seite zu beachten: die Vermittelung einer neuen Weltordnung. Wie einſeitig und verkehrt auch die Ausbildung geweſen ſein mochte, die der Phariſäismus dieſen Hoffnungen auf Durchführung der göttlichen aus dem Bunde fließenden Verpflichtungen gegeben hatte, der Herr hat doch nie ſein Augenmerk dahin gerichtet, dieſe Erwartungen vor allem zu berichtigen. Soweit er ſie berichtigt, that er es in rein poſitiver Weiſe ohne beſondere Polemik. Was er an dem Phariſäismus zu rügen hatte, das war die Vorausſetzung, durch welche derſelbe unter das Niveau der prophetiſchen Verkündigung weſentlich herabgeſunken war, die Vorausſetzung, daß es eine Geſetzeserfüllung thatſächlich gebe, welche den vollen Anſpruch auf die Durchführung des Bundes auch auf Gottes Seite begründe, eine Geſetzeserfüllung in äußerlich peinlicher, gewiſſenhafter Art, welche nur der Ausbreitung auf das ganze Volk etwa noch bedürftig ſei, um endlich Gott die Erfüllung ſeiner Zuſagen abzunötigen und die Theokratie zur Vollendung zu bringen. In dieſer Beziehung hatte ja denn ſchon der Täufer eine Korrektur eintreten laſſen mit ſeinem Bußrufe, der gerade auch die Phariſäer treffen ſollte. Aber über die Leiſtungsfähigkeit des Volkes war auch er trotz ſeiner Verkündigung von der meſſianiſchen Geiſtestaufe offenbar noch im unklaren. Der

Herr konnte ſich ja dann wohl an den Täufer anſchließen, aber die Idee des Gottesreiches auch in der Faſſung des letzteren konnte Jeſus nicht ohne weiteres gebrauchen. In dieſer Anerkennung, daß Jeſus ſich im Begriff des Gottesreiches auf die Vorſtellung eines normalen Zuſtandes des Gottesvolkes nach ſeinen äußeren Bedürfniſſen eingeſchloſſen gedacht habe, ſind auch die beiden neueſten Biographen Weiß (I, 448) und Beyſchlag (I, S. 232/33) einig, wenn ich dem erſteren gegenüber auch einen Vorbehalt machen möchte.

Allein fragen wir nun, ob denn nicht vor den Augen des Herrn dieſe prophetiſchen Grundzüge von Anfang an in beſtimmterer Ausgeſtaltung geſtanden, ſo empfangen wir in den beiden genannten Darſtellungen eine im weſentlichen verneinende Antwort. Beide lehnen ganz beſtimmt die ältere vom alten Rationalismus und Supranaturalismus gemachte Vorſtellung eines „Planes“ Jeſu ab — und je nachdem man das Wort „Plan“ auffaßt, gewiß mit Recht. Wenn wir bei dem Worte an eine verſtändige Überlegung denken, durch welche im voraus das geſteckte Ziel in ſeiner konkreten Verwirklichung feſtgeſtellt, die einzelnen Stadien, in denen dies Ziel erſtrebt werden ſoll und die Art, wie etwaige Hinderniſſe beſeitigt werden ſollen, in Erwägung genommen werden, ſo kann ja keine Frage ſein, daß in dieſem Sinne von einem Plane Jeſu nicht die Rede ſein kann. Der Gedanke eines derartigen Planmachens gehört ja einer Zeit an, welche geneigt war, die ganze Weltgeſchichte als das Produkt einer Reihe menſchlicher Berechnungen bösartiger Intriguen und wohlwollender Beſtrebungen edler Menſchenfreunde, welche ihre Gegenminen auch im verborgenen anlegten, anzuſehen. Aber Beyſchlag und Weiß haben den Widerſpruch gegen die „Planmäßigkeit“ des Wirkens Jeſu doch noch erheblich weiter ausgedehnt. Sie begnügen ſich nicht damit, daß ſie darauf hinwieſen, wie doch Jeſus nicht als Doktrinär zu denken ſei, der ein beſtimmtes Penſum durchführe, ſondern daß das Große gerade das ſei an ihm, daß er in jedem Augenblick unter den verſchiedenſten Konſtellationen immer ſicher das gerade Angemeſſene zu treffen wußte, vielmehr glauben ſie die echt menſchliche Art im Wirken des Herrn nur feſthalten zu können, wenn ſie auch die beſtimmtere Geſtaltung der Idee des Gottesreiches

Jesu erst allmählich aufgehen lassen. Am bestimmtesten ist das von Beyschlag ausgesprochen, von dem wir ja schon wissen, daß er die Ansicht vertritt, Jesus habe erst ganz johanneisch nur das Nahesein des Gottesreiches verkündigt und erwartet, daß das durch den Täufer und ihn selbst vorbereitete Gottesvolk nur durch Gottesthaten werde zur Herrlichkeit geführt werden, die Gott zur rechten Stunde ihn anweisen werde zu thun. Zuerst in Samaria soll ihm dann aufgegangen sein, daß dies Reich schon jetzt da ist, daß es eben erst verborgen wachsen muß (I, S. 234). Erst in der Mitte seiner Arbeit, als er neben dem Widerstand, den ihm Jerusalem von Anfang an entgegengestellt, auch der Abfall Galiläas offenbar wird, tritt der Tod als Vorbedingung seiner Herrlichkeit ihm vor Augen, und das Ziel verlegt sich ihm ins Jenseits. Bei meinem Widerspruch gegen die erste Behauptung Beyschlags, daß Jesus zunächst die Vorstellung des Täufers von der Art der Aufrichtung des Messiasreiches adoptiert habe, darf ich mich auf Weiß stützen, der sogar mit Hilfe kritischer Operationen die Identität des Täuferrufs vom Gottesreich mit der des Herrn beseitigen will. Aber auch der Vorstellung gegenüber, als ob für Jesus der Gedanke der Reichsvollendung erst in einem künftigen Äon nur nach und nach so zu sagen als letzter möglicher Rettungsweg für seine messianische Berufsthätigkeit wäre ins Bewußtsein getreten, darf ich mich für meinen Widerspruch der Bundesgenossenschaft desselben Gelehrten rühmen. Dagegen legt dieser letztere doch großes Gewicht darauf, daß Jesus habe vom Anfang an es für möglich halten müssen, daß eine relative Verwirklichung des Gottesreichs in den Formen nationaler Theokratie eintreten werde, daß darum auch sein Weg nicht notwendig ein Kreuzes- und Todesweg sein müsse (I, 448 f.) und daß darum auch die Frage, daß und wie dies sein Reich in der Heidenwelt sich ausbreite, ihn zunächst nicht beschäftigt habe (I, 546. 551). Neben der Furcht durch das Zugeständnis eines Wissens Jesu auch um die in Rede stehenden Momente seines Reichsgangs das menschliche Geistesleben mit einem doketischen Element zu zersetzen, wirkt bei dieser Auffassung auch die Lieblingsidee von Weiß mit, daß das übernatürliche Element in Jesu wesentlich in einem immer lebendigen Verkehr mit seinem

himmlischen Vater bestanden habe, kraft dessen er jeden Augenblick, aber auch erst im entscheidenden Augenblick in den Gotteswillen einen Einblick gehabt habe.

Bei Prüfung dieser Ansichten muß ich zunächst Beyschlag gegenüber geltend machen, daß abgesehen von der aus den Berichten nachzuweisenden Gegengründen seine Ansicht an und für sich keineswegs geeignet erscheint, das Selbstbewußtsein Jesu unserem Verständnis zugänglicher zu machen. Sein messianisches Bewußtsein, wenn es bezüglich der Vorstellung von der Verwirklichung des Reiches noch den johanneischen Standpunkt innehält, erscheint erst recht als ein rein supranaturales. Nicht das Gefühl in ihm liegender Kräfte, nicht die Erfahrung einer ihn aktuell zur Verwirklichung des Reiches zugebote stehenden eigentümlichen Begabung soll danach dieses Bewußtsein seines Berufes vermitteln, denn zur Ausführung der Gerichts- und Allmachtsthaten, durch welche an dem vorbereiteten Volk die Vollendung der Theokratie vermitteln soll, erwartet er ja erst die Ausrüstung, und zur Vorbereitung selbst, soweit die johanneische Arbeit zu ergänzen ist, bedarf er keiner höheren Ausrüstung als dieser. Welche Bedeutung soll dann die messianische Ausrüstung, die nach Beyschlag in der Taufe ihm zuteil wurde, haben, wenn er sie fürs erste nicht braucht und für die Zukunft erst einer neuen Anweisung bedarf? Und wenn wir doch als Voraussetzung des messianischen Bewußtseins mindestens eine Einsicht in die Tiefe der Schäden des Volkes voraussetzen müssen, sollen wir uns bei Jesu ein solches Bewußtsein seines messianischen Berufes zusammendenken können mit der optimistischen Voraussetzung, daß das Täuferwerk genügend gewesen sei, um im Volke diejenige Gerechtigkeit hervorzurufen, welche zum Eingang ins Himmelreich nötig sei? An sich selbst hat Jesus ein einzigartiges Kindesverhältnis erlebt, und er sollte darüber im unklaren gewesen sein, daß die Glieder des kommenden Gottesreiches erst in ein analogisches Kindesverhältnis versetzt werden müssen, ehe an die äußerliche Aufrichtung des Reiches gedacht werden, ehe von dem messianischen Gericht die Rede sein könne? Wenn, wie wir hörten, Beyschlag das Vorhandensein des messianischen Bewußtseins vor der Taufe für undenkbar hält, weil es unnatürlich wäre, daß

die Kräfte in ihm unthätig schlummern, muß es denn nach demselben Maßstab nicht fast noch undenkbarer sein, daß Jesus seinen Beruf angetreten mit neuen Kräften ausgestattet und doch seine spezifisch messianische Thätigkeit erst von neuen Winken, neuen Kräftebegabungen erwartend? ich kann von Beyschlags Prämissen aus diese Annahme einer die Linie des Bewußtseins des Täufers noch nicht überschreitenden Vorstellung vom Reiche nur für eine völlig widerspruchsvolle ansehen. Aber es ist auch mit den geschichtlichen Beweisen für diese Ansicht schlecht bestellt. Der kurze synoptische Bericht über die Reichsverkündigung Jesu giebt zu der Vorstellung keine Anleitung, daß Jesus diese Verkündigung gar nicht oder nur in der Art des Täufers erläutert habe und die Berufung auf die synoptische Angabe läßt Beyschlag auch insofern fallen, als er ja das Bewußtsein von dem Dasein des Reiches sich schon an die Erfahrung in Samaria knüpfen läßt, die ja der galiläischen Predigt, von der die Synoptiker berichten, vorangeht. Er kann sich also nur auf die Angabe des vierten Evangeliums über eine Wirksamkeit Jesu in Judäa stützen, welche allerdings als eine in den Formen der Täuferpredigt verlaufende dargestellt wird, obgleich über den Inhalt dieser Predigt eine Andeutung nicht gegeben wird. Aber gerade das vierte Evangelium zeigt uns Jesum doch, wenn eines, zum voraus fertig. Wenn wir es verstehen, daß der Täufer im Anblick des Messias mit dem ἰδοὺ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ einer ihm im Moment durch den Geist sich aufdrängenden Erkenntnis Ausdruck gab, ohne daß er sich dieselbe mit seiner bisherigen Vorstellung vom Messias vermittelt gehabt, wenn wir es verstehen, daß auch die Jünger, an die das Wort gerichtet war, dasselbe als ein Geheimnis aufnahmen, ohne an eine Korrektur ihrer messianischen Erwartungen durch dasselbe zu denken, so muß man es doch für undenkbar halten, daß er selbst, der durch den Kontrast seiner demütigen Erscheinung mit dem Bilde des messianischen Richters, das der Täufer im Herzen getragen, die neue Erkenntnis bei dem letzteren für einen Augenblick vermittelte, von dieser seiner Aufgabe als Gottestum sollte keine Ahnung gehabt haben. Und wenn man aus dem Gespräch mit Nikodemus auch nur die Lichter herausnimmt, die Rede von der Neugeburt, die Rede von der Erhöhung

des Meſſias zum Behuf des Glaubens der Welt an ihn, wie ſoll damit eine Anſchauung des Herrn harmonieren, die ſeine unmittelbare nächſte Aufgabe nur als eine im weſentlichen rein vorbereitende anſieht? Das dünkt mir völlig unmöglich zu ſein. Die Beyſchlagſche Hypotheſe kann höchſtens mit Darangabe der Authentie des vierten Evangeliums feſtgehalten werden und auch dann nur, wenn man ſich erlaubt, die ſynoptiſchen Berichte mit der nötigen Willkür zu behandeln, und die, wie mir ſcheinen will, einfache Erklärung der zunächſt nun ganz allgemein gehaltenen Reichsankündigung, wie ich ſie vorgetragen, mißachtet, wenn man namentlich überſieht, daß der Herr bei Ausſendung der Zwölfe noch alſo in einer Zeit, in welcher das Daſein des Reichs vom Herrn längſt verkündigt war, eine allgemein lautende Reichsverkündigung in ſolchen Kreiſen für nötig hält, die bisher dieſe Einladung noch nicht empfangen hatten.

Hat aber Jeſus das Daſein des Reiches von Anfang an verkündigt, freilich ſo, daß er dasſelbe immer auch zugleich als zukünftiges und jenſeitiges erſcheinen ließ, ſo muß ſich fragen, in welchem Sinne konnte er das Daſein behaupten? So weit ich ſehe, hat die Anſicht von Weiß, daß der Ausdruck Himmelreich erſt eine ſpätere Bildung ſei, entſtanden zu einer Zeit, die das Reich lediglich als jenſeitiges betrachtet habe (I, 444) bisher kaum viel Zuſtimmung gefunden, und auch ich meinerſeits kann die Erklärung, wie es komme, daß der Ausdruck auf das erſte Evangelium beſchränkt ſei, durch die Weißſche Annahme in keiner Weiſe erleichtert ſehen, halte vielmehr an der älteren Anſicht feſt, daß der Ausdruck altertümlicher ſei und das auf Erden herzuſtellende Reich als ein durch himmliſche Güter und Kräfte vermitteltes bezeichnen wolle. Träger dieſer Güter iſt nun Jeſus und weiß ſich als ſolcher. Indem er nun dieſe Güter und Kräfte dem Glauben im Worte darbietet und damit eine neue Kraft mitteilt, pflanzt er das Gottesreich, das nun erſt allmählich von innen heraus die Menſchen ſo umgeſtaltet, daß ſie nur geeignete Glieder des Reiches ſind. Damit iſt denn das meſſianiſche Gericht in eine Zukunft hinausgerückt, welche hinter der Entfaltung der jetzt von ihm gepflanzten Himmelreichsgüter erſt erſcheint. Sein meſſianiſcher Beruf erſcheint danach allerdings in einer gewiſſen Ähnlichkeit mit dem prophe-

tischen, aber er geht eben insofern über diesen letztern weit hinaus, als dem messianischen Wort eine eigentümliche innerliche Kraft beiwohnt und als seine Wunder, die er verrichtet, jenen zukünftigen Zustand auch äußerer Vollendung und Erlösung anticipieren.

Insoweit mindestens muß Jesus bei seinem messianischen Auftreten schon im klaren gewesen sein über das Wesen des Reiches, das er bringen sollte, soweit müssen für sein Bewußtsein, die Grundzüge im Bilde des Gottesreiches von Anfang an näher bestimmt gewesen sein. Aber war mit dieser Vorstellung vom Reiche nicht das Weitere schon verbunden, daß er auch diese Zukunft der Reichsvollendung über den Rahmen seines irdischen Lebens hinausrückte und in seinem Tode die notwendige Vorbedingung für die Verwirklichung des Reiches erkannte, daß er dies Reich als zunächst in einer neuen Religionsgemeinde sich verwirklichendes sah, vor welcher die alte Theokratie dahinwelken werde, die auch die Heiden zu gleichen Rechten verbinden werde? Diese Fragen verneint nun neben Beyschlag auch B. Weiß, und diese Verneinung ermöglicht es beiden, dann die allmähliche Erkenntnis dieser weiteren Punkte im Bilde des messianischen Reiches vermittelst der thatsächlichen Erfahrungen, die Jesus zu machen hatte, als Inhalt der weiteren Geschichte darzustellen und denselben dadurch ein spannendes Interesse zu geben.

Indem ich mich zunächst gegen Weiß wende, erlaube ich mir auch hier eine allgemeine Bemerkung dogmatischer Art vorauszusenden. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, in welchem Zusammenhang diese Beschränkung des Wissens Jesu bezüglich des Entwickelungsganges seines Reiches mit der Ansicht steht, wonach das Denken und Wollen Jesu jeden Augenblick überwaltet gewesen sei von den Impulsen, die ihm kraft seiner einzigartigen Gottesgemeinschaft jeden Augenblick vom Vater zugekommen seien; ich möchte nicht leugnen, daß diese Vorstellung der Stelle Joh. 11, 41. 42, auf die sich auch Weiß gerne stützt, einen beachtenswerten Halt hat und möchte jedenfalls an diesem Orte die weitere Anwendung der betreffenden Stelle nicht bestreiten. Aber ich zweifle, ob man eine Anschauung, die bestimmt ist, uns zu erklären, wie Jesus ohne Allwissenheit und Allmacht doch so vielfach in seinem Berufsleben

in Wort und That etwas leiſten konnte, was wir ſonſt nur göttlicher Allmacht und Allwiſſenheit zutrauen, auch auf das Wiſſen Jeſu um die weſentlichen Punkte ſeiner Reichsentwickelung ausgedehnt werden darf. Ein Meſſias, der, wenn ich es recht ſcharf ausdrücken ſoll, wie eine Marionette gelenkt wird von dem über ihm waltenden Vater, droht am Ende gerade wieder ins Doketiſche zu fallen, vor dem man ihn zu ſchützen ſucht durch Annahme einer erſt allmählich ſich entwickelnden Einſicht in die Entwickelung ſeines Reiches. Gewiß nun wird kein vernünftiger darauf beſtehen, daß Jeſus mit göttlicher Allwiſſenheit das Einzelne der Entwickelung ſeines Reichs in der Zukunft durchſchaut habe. Wohl aber wird man fordern müſſen, daß er nicht im unklaren geweſen über konſtitutive Momente ſeines Reiches, auch wenn ſie erſt nach und nach in Wirklichkeit traten. Wenn die Geiſtestaufe ein weſentliches Stück im Reich Gottes iſt und der Geiſt doch nur von dem Verklärten ausgehen kann, ſo muß Jeſus ſeine Verklärung von Anfang an vorausgewußt haben; wenn die Sündenvergebung im Reich wirklich an ſein Leiden und Sterben gebunden iſt, ſo kann er unmöglich das Reich verkündigt haben, ohne ſein Leiden und Sterben vorauszuwiſſen von Anfang an, wenn im Reich Gottes ein neues Gemeinſchaftsverhältnis zwiſchen Gott und der Menſchheit geſetzt wird, wenn es einen neuen Bund bedeutet, ſo kann Jeſus unmöglich darüber je im ungewiſſen geweſen ſein, ob der Tempel und der altteſtamentliche Kult eine bleibende Inſtitution ſei oder nicht. Wenn es, was ja ſchon in der Weisſagung gegeben war, zum Weſen dieſes Reiches gehört, ein Bund mit der ganzen Menſchheit zu ſein, ſo muß Jeſus von Anfang an die Ausbreitung ſeines Reiches über die ganze Welt ins Auge gefaßt haben. Wie hätte er auch nur ein Stück ſeines Reiches vollſtändig und richtig dem Volke verkündigen können, wenn nicht das Ganze klar vor ihm ſtand? Ich kann mir keinen Meſſias denken, der ſich als Meſſias wußte und doch ſeine Aufgabe immer nur im Detail erfuhr. Die großartige Sicherheit, mit der der Herr redet, wo es ſich um die Darſtellung des Weſens ſeines Reiches handelt, wird ſich gar nicht erklären laſſen, wenn ſein Auge über weſentliche Stücke noch im unklaren war. Es iſt natürlich nicht meine Abſicht, mit dogmatiſchen

Gründen die thatſächliche Geſchichte meiſtern zu wollen; ich wollte nur darauf hinweiſen, daß, wenn vielleicht ſchließlich vom rein hiſtoriſchen Standpunkte eine Entſcheidung gar nicht möglich ſein ſollte, wenn es ſich gar zeigen ſollte, daß die Urkunden, auf die wir angewieſen ſind, keineswegs in beſonderem Maße ſich der Weiß-Beyſchlagſchen Anſicht günſtig erweiſen, dogmatiſche Inſtanzen in Sicht kommen und daß man in dieſem Falle wird den Satz beachten dürfen, den ich als Dogmatiker ausſpreche: wenn Jeſus das Leiden und Sterben nicht von Anfang an in ſeinen Beruf einrechnete, ſo gehört das Leiden und Sterben auch nicht notwendig zu ſeinem Beruf und die Art, wie die apoſtoliſchen Schriften Sündenvergebung und Erlöſung als vom Tode Chriſti bedingt darſtellen, hat dann in dem Bewußtſein Jeſu keinen genügſamen Grund.

Doch kehren wir von dem dogmatiſchen Exkurs zur Geſchichte zurück und fragen, was denn gegen die Aufnahme der angegebenen weſentlichen Punkte in der Idee des Gottesreiches in das anfängliche meſſianiſche Bewußtſein Jeſu eingewendet wird. Da hören wir denn von Beyſchlag I, 229: „Der älteren Betrachtung lag es nahe, den Ratſchluß Gottes, ſeinen Sohn zum Heil der Welt in den Tod zu geben, von vornherein als bewußten Plan auch in Jeſu Seele hineinzudenken. Uns Neueren widerſtrebt eine ſolche Vorſtellung von vornherein. Ein Jeſus, der nur öffentlich aufgetreten wäre, um zu ſterben, der alles, was er in Israel gethan hätte, abgeſehen von der Bildung ſeiner Apoſtel, gethan hätte mit dem vollen Bewußtſein der Vergeblichkeit, ja mit dem Bewußtſein, daß es vor der entſcheidenden That ſeiner Selbſtopferung gar nicht wirken *könne*, trägt uns von vornherein das Gepräge der Unnatur.“ — Wenn bei dieſer Vorſtellung nicht Konſequenzen gezogen wären, die meines Erachtens mit völligem Unrecht der älteren Betrachtung aufgebürdet werden, ſo müßte ich zum voraus demütig bekennen, daß ich mich nicht zu den „Neuern“ rechnen darf. Aber wie das Bewußtſein, daß eine beſtimmte Art des Lebensausganges ein integrierendes Moment für die Ausrichtung der Lebensaufgabe bilde, die Lebensarbeit entwerten ſoll, iſt mir nicht klar. Der Tod Jeſu hatte und hat ſeinen ſpezifiſchen Wert doch nur als der Tod dieſes Mannes, der ſo gearbeitet, ſo gewirkt hat, wie es uns geſchildert

ist. Er ist die notwendige Krone eines Gehorsamsgangs, der allerdings ohne diesen Lebensausgang ohne Krone wäre, der aber umgekehrt Krone nur sein kann, weil er durch ein solches Lebenswerk vorbereitet war. Und vergeblich wäre dann seine Arbeit gewesen? wie, wenn er etwa von Anfang an wußte, daß nur die an ihn glauben als den Gekreuzigten selig werden, dann sollte alles das vergeblich gewesen sein, was er that, um die vielen, um wo möglich sein ganzes Volk für den Glauben an ihn zu gewinnen, der dann eben allerdings erst durch seinen Tod zur Vollendung kommen sollte? War es nicht Unnatur, wenn Jesus, auch nach Beyschlag, ein Jahr lang seine Arbeit trieb im Bewußtsein, daß das Kreuz vor ihm stehe, soll es dann eine uns neueren als Unnatur widerstrebende Vorstellung sein, wenn er zwei oder drei Jahre lang das Kreuz vor Augen hatte? Wie lange ihm sein Wirken überhaupt gesteckt sei und welche Erfolge er davon haben werde, das konnte ihm ja immerhin verborgen bleiben, auch wenn er das eine von Anfang an wußte, daß sein Reich nicht zu Stand und Wesen komme könne, wenn er nicht auch den letzten Tropfen aus dem Kelch menschlichen Jammers gekostet. — Auch Weiß freilich meint (II, 282), es hätte eine höhere Erkenntnis seines Ausgangs, wenn sie überhaupt möglich gewesen wäre, für die Zwecke seines Berufswirkens nicht nur nicht förderlich, sondern hemmend sein müssen. Es hätte die sittliche Macht und die freudige Begeisterung nur lähmen können, wenn Jesus von vornherein gewußt hätte, daß all seine Arbeit an dem Volke umsonst sei, daß dasselbe ihn schließlich doch verwerfen und ans Kreuz bringen werde." — In diesen Ausführungen scheint mir nun eine handgreifliche Verwirrung zweier verschiedener Fragen vorzuliegen, das Wissen um das „Daß" schloß ohne Zweifel noch nicht das Wissen um das „Wie" und „Was" ein. Wußte Jesus, daß sein Lebensausgang ein gewaltsamer und zwar eben durch die Treue seiner Berufserfüllung herbeigeführter sein werde, so war damit im voraus doch nicht entschieden, wie lange ihm zu wirken beschieden sein werde, welche Erfolge er erzielen werde, ob er nicht am Ende den Kern seines Volkes für sein Reich gewinnen werde. Die Furcht für die Wahrheit der geschichtlichen Entwickelung, für den Ernst menschlicher Selbstentscheidung, welche Weiß

ſchon I, 321/22 und dann wieder II, 81 geltend macht, ſcheint inſofern überflüſſig, als auch bei dem Vorauswiſſen des Todes noch genug des Hypothetiſchen übrig blieb. Nur die Hypotheſe war durch ein Vorauswiſſen des Todes ausgeſchloſſen, daß das Volk bis auf den letzten Mann oder einem abſolut unmächtigen Reſt ſich ihm anſchließen werde in wahrem Glauben. Dieſe Hypotheſe war aber ſchon ausgeſchloſſen durch den Gedanken des meſſianiſchen Gerichts. Daß die Menſchheitsſünde zu einem Äußerſten von Gegenſatz gegen ihn ſich entfalten und ihr Gericht nur durch ihn vollſtändige Offenbarung hierdurch finden werde, das war doch ein Gedanke, der dem Herrn ſo gewiß mit der Selbſterkenntnis ſeines Weſens gegeben ſein mußte, als wir jetzt auf Grund der Erkenntnis Jeſu urteilen, daß dem letzten Gericht noch eine zuſammenfaſſende Entwickelung und Darſtellung des Abfalls vorangehen müſſe. Suchen wir das „Hypothetiſche“ in der Zukunftserwartung Jeſu uns konkret zu veranſchaulichen, ſo werden wir ja vielleicht vermuten, daß Jeſus ſich als möglich vorſtellte, das Volk in ſeiner großen Mehrheit, vielleicht zu zwei Drittteilen, werde ſich ihm anſchließen, aber blieb nicht immer noch ein Drittteil, oder wenn das zu viel iſt, ein Vierteil übrig, ſtark genug, um im gegebenen Augenblicke im Bund mit der römiſchen Weltmacht ihm das blutige Schickſal zu bereiten, das ihm nun ſein ganzes Volk bereitete? Wäre es eine Verleugnung des Hypothetiſchen in der Weltgeſchichte geweſen, wenn Jeſus von Anfang an gewußt hätte, daß im günſtigſten Fall noch immer ein Bruchteil unverſöhnlicher Feinde im hohen Rate übrig bleiben werde, der nur um ſo mehr auf ſein Verderben ſinnen werde, je feſter die Übrigen an ihm halten? Ich ſollte denken, die Ausſicht auf das Leiden hätte Jeſu feſtſtehen können ſchon auf pſychologiſchem Wege, wenn man vorausſetzt, daß er in ſeiner Sündloſigkeit des vollen Gegenſatzes zur Welt ſich bewußt war. Auch die freudigſte Zuverſicht zu der Macht des in ihm wirkenden Geiſtes konnte ihn nie zu dem Optimiſten machen, der daran gedacht hätte, Satans Reich zu überwinden, ohne das Äußerſte der Hingabe, die des eigenen Lebens zu vollziehen. Ohne Zweifel gab es in ſeinem Leben einen Wendepunkt, wo ſich ihm entſchied, daß von jetzt ab ſein Weg nur noch

ein Weg nach Jerusalem hinauf zum Kreuz sei, da es galt, dem Geschicke nun so zu sagen unmittelbar ins Angesicht zu sehen, aber daß dieses Geschick ihm von Anfang an vor Augen stand als letztes Ziel seiner Arbeit, ist damit nicht ausgeschlossen. Man erwäge nur, daß Jesus doch gewiß die messianischen Bilder der Weissagung, ehe er selbst seines messianischen Berufs ganz sicher war, gründlich betrachtet hatte, sollte dem, der hernach seinen Jüngern das *οὐχὶ ἔδει ταῦτα παθεῖν τὸν Χριστὸν* Luk. 24, 26 zurief, wirklich Jes. 53 entgangen sein, oder sollte man im Ernst behaupten wollen, daß dort nicht von einem Todesleiden des Gottesknechtes die Rede sei.

Bedarf es noch des besonderen Nachweises, daß unsere Evangelien uns keinerlei Veranlassung geben zu der Annahme, als ob Jesus anfänglich an den Leidensweg nicht gedacht? müssen doch vielmehr die, welche das anfängliche Bewußtsein des Herrn von seinem Leidensausgange leugnen, allerhand Manipulationen vornehmen, um die Zeugnisse für das Gegenteil zu beseitigen. Ich glaube nicht, daß es Erzählern des Lebens Jesu, welche die Authentie des vierten Evangeliums zugeben, gelingen wird, viele zu überzeugen, daß der Herr keineswegs von Anfang das Streben in Aussicht genommen habe. Von dem Täuferwort 1, 29 ist schon die Rede gewesen. Mag man nun darauf beharren, daß das kein Wort Jesu sei, mag man die Auslegung, die der Evangelist dem Worte 2, 19 vom Abbrechen des Tempels giebt, für eine falsche halten, obgleich ich nicht weiß, wie das moralische *λύειν* des Tempels anders sollte zustande kommen als durch die Verwerfung, welche die Obersten Jesu angedeihen lassen, so steht doch meines Erachtens die Stelle Joh. 3, 14—16 als unüberwindliches Zeugnis für Jesu Todesgewißheit da. Wie könnte es irgendwie glaublich gemacht werden, daß, wenn der Herr wirklich diese Worte gesprochen, er bei der „Erhöhung" in Ähnlichkeit mit der Schlange des Moses an etwas anderes als das Kreuz gedacht habe, oder daß die Hingabe des Sohnes nicht auch die Hingabe in den Tod in sich schließen sollte? Vgl. Röm. 8, 32.

Aber auch wenn wir das vierte Evangelium preisgeben wollten, lassen sich denn nun aus den Synoptikern die Spuren des ur-

ſprünglichen Bewußtſeins Jeſu von der Leidensnotwendigkeit ganz entfernen? Gehen wir von der allgemein zugeſtandenen Leidensverkündigung Mark. 8, 31 ff. Matth. 16, 2 ff. rückwärts, ſo ſtoßen wir beim erſten Evangeliſten 12, 38 ff. auf das Jonaszeichen, das man unmöglicherweiſe auf die Bußpredigt im allgemeinen hat deuten wollen, das doch nur Tod und Auferſtehung bedeuten kann, wie auch Weiß auslegt, deſſen Begleitung bis hierher wir uns erfreuen. Überſchlagen wir dann die Ausſendungsrede bei Matth. 10, da ja hier am eheſten ſich wahrſcheinlich machen läßt, daß ſpätere Äußerungen des Herrn aufgenommen ſind, ſo treffen wir Matth. 9, 14 ff. Mark. 2, 18 ff. auf die Rede von der Wegnahme des Bräutigams, welche bei den Freunden des Bräutigams von ſelbſt das Faſten veranlaſſen werde. Ich kann hier zu meinem Bedauern nur urteilen, daß die Verſuche von Weiß, die Beziehung des Bräutigams auf Jeſum als erſt eingetragen zu erweiſen überkünſtlich und nicht überzeugend ſind. Wir gelangen endlich zu der Bergpredigt mit ihrer Seligpreiſung der Jünger, die um der Gerechtigkeit, um ſeines Namens willen Verfolgung leiden. Wie kann er den Jüngern Verfolgung verkündigen, wenn er ſeinerſeits keineswegs ſchon darüber im klaren iſt, daß ihm ſelbſt Verwerfung droht? Der Anſatz der Bergpredigt im Leben des Herrn iſt ja nun freilich nicht ganz ſicher und der dritte Evangeliſt hat ſie ja immerhin weiter herabgedrückt als der erſte. Aber daß doch im weſentlichen der Inhalt der früheſten Predigt des Herrn hier ſeinen Ausdruck gefunden, erſcheint kaum zweifelhaft, und das geſtehe ich denn bei dieſer Gelegenheit gern, daß mir das ſichere Auge fehlt, um in der Redequelle, die unſer erſtes und drittes Evangelium benutzt hat, immer den richtigen Punkt zu erkennen, an den urſprünglich gehört hat, was jetzt durch die Evangeliſten aus ſeinem Zuſammenhang geriſſen erſcheint. Mag ja nun manches Herrnwort und Herrnwerk in unſeren Synoptikern an den unrechten Ort geraten ſein innerhalb des Ganzen, ich kann meinerſeits der Zweifel nicht Herr werden, ob es uns gelingen könnte, abgeſehen von den großen im weſentlichen zweifelloſen Wendepunkten im Leben des Herrn, das Einzelne mit einiger Sicherheit an ſeinen Ort zu rücken. Ich halte mich da, wo nicht von den

verschiedenen Synoptikern dieselbe Erzählung und dasselbe Wort in ganz verschiedenem Zusammenhange erscheint und also eine Entscheidung darüber, welchem von ihnen man recht geben soll, getroffen werden muß in Gottes Namen an den uns vorliegenden Zusammenhang und nehme darum eben auch Matth. 5, 11 u. 12 als Bestandteil der Bergpredigt. Doch das beiläufig.

Ich mache auch von der Bergpredigt noch einen Schritt rückwärts und behaupte, daß schon in der Taufübernahme des Herrn das Leidensbewußtsein eingeschlossen lag. Wenn man nicht nach den Rationalisten die Übernahme der Bußtaufe daraus erklären will, daß Jesus für seine Person irgendwie der Buße bedurfte, so läßt sich die Gleichstellung mit den Sündern doch nur aus der Bereitwilligkeit erklären, das Los der Sünder und damit den Tod auch über sich zu nehmen. Die Hingabe an das kommende Gottesreich ist eine vollständige nur, wenn sein Leben auch im umfassendsten und ernstesten Sinn an die Aufrichtung des Reiches gesetzt wird und jener harmonische Zusammenklang von Taufe, Verklärung, Auferstehung ist nur dann vollständig hergestellt, wenn auch das Gotteszeugnis in der Taufe schon eine Beziehung auf den Leidensentschluß hat. Indem der Herr sich der Bußtaufe unterzog, hat er prinzipiell sein messianisches Wirken als ein nach dem Bilde des alttestamentlichen Gottesknechtes sich vollziehendes dargestellt, und so hat ihn denn auch der Täufer seinen Jüngern dargestellt.

Darum ist ihm denn allerdings sein Reich von Anfang an, wie in gewissem Sinne gegenwärtig so auch zukünftig und zwar zukünftig nicht nur darum, weil die äußere Herrlichkeit des Reiches erst der Abschluß eines Entwickelungsprozesses sein kann, sondern auch darum, weil die Reichsgüter, die sich entwickeln sollen, erst mit dem Abschluß seiner Lebensaufgabe so zu sagen recht flüssig werden. Es ergiebt sich dies namentlich auf einem Punkte — bezüglich der Sündenvergebung. Zwar Jesus hat in einzelnen Fällen die Sündenvergebung geübt; aber ich möchte weder unbedingt den Satz von Weiß I, 586 unterschreiben, daß die Sündenvergebung im Alten Testament eine unmittelbar wirksame war, und noch weniger den anderen, daß die von Jesus von Anfang an erteilte Ver-

gebung keine Beziehung auf die künftige Erwerbung durch ihn gehabt habe. Bezüglich des erſten Satzes giebt doch das Wort von der *πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* Röm. 3, 24—26 entſchieden zu denken. Daß eine Inſtitution, durch welche regelmäßig Sündenvergebung vermittelt worden wäre, im Alten Teſtament nicht exiſtierte, iſt gerade jetzt doch wohl allgemein anerkannt, wo man zu der Einſicht gekommen iſt, daß das Opferinſtitut nur gewiſſe Arten von Verfehlungen im allgemeinen ſühnen konnte. Die Sündenvergebung im vollen Sinne war alſo im Alten Teſtament doch nur etwas Außerordentliches, und weil durch keine beſtimmte göttliche Inſtitution begründet, auch etwas Unverbürgtes. Die Gewiſſen wurden alſo im Alten Teſtamente doch in der That nicht vollendet und die Hoffnung voller Entſündigung knüpft ſich an die Herſtellung des Neuen Bundes. Wenn nun Jeſus zum Staunen des Volkes, dem dieſe *ἐξουσία* in der Hand eines Menſchen etwas Ungewohntes iſt, die Sündenvergebung übt, ſo thut er es eben als Menſchenſohn auf Grund ſeines meſſianiſchen Berufes, in den er, wie ich nun zu zeigen geſucht, gewiß auch ſeinen Opfertod einrechnet, und ebenſo iſt klar, daß, wenn er in dem Gleichniſſe vom verlorenen Sohne ſeine eigene Übung der Sündenvergebung verteidigt, er dabei vorausſetzt, daß dieſe im Gleichnis beſchriebene Vergebung an ſeine Vermittelung geknüpft iſt, welche von der vollſtändigen Berufserfüllung ſeinerſeits abhängt. Die Hauptſache aber, auf die es hier ankommt, iſt die, daß Jeſus ſelbſt die Sündenvergebung doch nicht im allgemeinen übt. Während wenigſtens nach dem Bericht des dritten Evangeliſten der Auferſtandene als Inhalt der Predigt ſeiner Boten die Sündenvergebung hinſtellt 24, 47 und jedenfalls thatſächlich das Anerbieten der Vergebung in der apoſtoliſchen Predigt im Mittelpunkte ſteht, finden wir aus dem Munde des Herrn keine Äußerung, in welcher er ins Allgemeine Sündenvergebung anbieten würde. Die Jünger, die er zu Lebzeiten ausſendet, betraut er mit der Predigt des Himmelreichs, aber er giebt ihnen keine Vollmacht zur Sündenvergebung. Auch die Sündenvergebung, die er übt, iſt zunächſt noch eine, wenn man will, ungarantierte. Er muß durch beſondere Gottesthat ſein Recht erſt beweiſen, denn

erſt auf Grund ſeiner Berufsvollendung kann die Vergebung als ein unter gewiſſen Bedingungen allen erreichbares Gut dargeboten werden. Darum ſetzt er auch die Übergabe der Schlüſſel an Petrus, unter denen ich trotz Meyer und der meiſten Neueren, immer noch die Binde- und Löſegewalt im gewöhnlichen Sinne verſtehen zu müſſen glaube Matth. 16, 19 in die Zukunft. Er will den Schlüſſel erſt ſpäter Petrus anvertrauen. Und ebenſo ſcheint es mit dem Geiſt zu ſein. Er bringt das Reich Gottes in der Kraft des Geiſtes, aber er teilt dieſen Geiſt noch nicht mit, und wenn er von der Läſterung des Geiſtes redet Matth. 12, 31, ſo kann ich nicht finden, daß er dort dieſe Läſterung als ſchon geſchehen vorausſetze, ſondern es iſt eine Zukunftsſünde, die ſich allerdings ſchon anbahnt, aber mit der Vollendung ſeiner Perſon erſt zur Vollendung kommen kann. Von hier aus öffnet ſich mir auch ein Verſtändnis für die bekannte crux interpretum Matth. 11, 12. Es handelt ſich im Zuſammenhang der Rede darum, zu erklären, wie der Täufer ſich habe an ihm ärgern können oder wenigſtens in Gefahr des Ärgerniſſes habe kommen können. Dieſe Erklärung liegt darin, daß der Täufer noch nicht im Reich Gottes iſt, alſo das Weſen desſelben auch noch nicht verſteht. Aber warum iſt er noch nicht in dieſem Reiche, wenn dasſelbe doch indeſſen muß angefangen haben, da ſich Jeſus deutlich genug als mit demſelben — ſagen wir das Mindeſte — vertraut zeigt? Die Antwort kann eben doch nur darin liegen, daß dieſes Reich zwar da aber doch auch wieder noch nicht da iſt, daß es vorläufig noch keinen legitimen Eingang giebt, daß ἕως ἄρτι es nur einen Eingang auf dem Wege einer gewiſſen Gewalt giebt, die nur von einzelnen geübt wird, welche, auch ohne daß ihnen das Weſen des Reiches ſchon verſtändlich wäre, in ihrer brennenden Sehnſucht dasſelbe ergreifen. Ich weiß wohl, eine zweifelhafte Erklärung einer dunkeln Stelle iſt kein Beweis, und wenn hier auch der Ort zu näherer Erläuterung wäre, ſo wäre ich doch nicht kühn genug, für meine Auslegung auf ſofortige Anerkennung zu hoffen, ich bin zufrieden, wenn dieſelbe in den Augen Kundiger nicht unwahrſcheinlicher erſcheint als die anderweitigen Erklärungen. Aber mag man die betreffenden Worte erklären, wie man will, ich glaube, daß die

ganze Situation darauf hinweist, daß Jesus hier erklären will, warum der Täufer und dessen Jünger sich ihm nicht anschließen wollen, und wenn es nicht zu kühn ist, sich auf die bekannte Erzählung der Apostelgeschichte 19, 1 ff. von den Johannesjüngern zu beziehen, die auch nicht einmal gehört haben, daß ein heiliger Geist da ist, so dürfte man sagen, den damaligen Johannesjüngern war samt dem Meister die zurückhaltende Stellung, die sie Jesus gegenüber einnahmen, nicht zu verargen, weil der heil. Geist noch nicht da war, die Geistestaufe noch ihren Anfang nicht genommen. Sehe ich auch ganz ab von Stellen wie Joh. 7, 39 oder 12, 32, so bleibt mir soviel gewiß, daß Jesus nicht ohne weiteres Anstalten getroffen hat, die Güter seines Reiches, gerade auch soferne sie innerlicher Art waren, allgemein anzubieten und mitzuteilen, daß er vielmehr von Anfang an hinausblickte auf die Vollendung seines irdischen Lebens als die Vorbedingung des eigentlichen Inslebentretens seines Reiches. Wenn der systematischen Reichsankündigung des Herrn eine in den Formen der Täuferpredigt sich bewegende Wegebereitung voranging, so hat der Herr seine ganze Erdenwirksamkeit wohl allerdings auch nur als in gewissem Sinne vorbereitende betrachtet. Daß das Senfkorn in die Erde fallen müsse, um Frucht zu bringen, Joh. 12, 24, war eine Wahrheit, die ihm doch wohl schon lange her feststand.

In gewissem Sinne giebt mir Weiß doch recht, wenn er I, 448 erklärt: „Aber auch darüber hat sich Jesus nie getäuscht, daß die schlechthin vollkommene Verwirklichung jenes Ideals in diesem Weltlauf nicht eintreten könne, daß es eine letzte Vollendung des Gottesreiches gebe, die erst im Jenseits anbricht.“ — Man wird doch wohl annehmen dürfen, daß das Jenseits, von dem hier geredet wird, nicht ein räumliches, sondern ein zeitliches Jenseits sein soll, denn das Wort Weltlauf ist doch wohl Übersetzung von αἰών, und das letztere Wort bezeichnet ja die Welt nach ihrer zeitlichen Beschränktheit. Erwartet Jesus also die Vollendung des Reiches von einer Zukunft, die der empirischen Gegenwart transscendent ist, so muß er doch wohl, sollte er sein messianisches Bewußtsein festhalten, auch sein messianisches Wirken als ein schließ-

lich transſcendentes anſehen, oder er mußte ſeine Verklärung als Bedingung der Reichsvollendung in Ausſicht nehmen: Verklärung aber und Tod hängen ſo innig zuſammen, daß ich nicht ſehe, wie man ſich vorſtellen kann, daß Jeſus wohl im Zuſammenhang mit einer jenſeitigen Vollendung auch eine jenſeitige Thätigkeit in Ausſicht genommen habe, aber noch nicht ſeinen Tod. Selbſt wenn, wie man aus den nachfolgenden Worten von Weiß ſchließen könnte, der Blick Jeſu zunächſt auf eine Art Chiliasmus ſich gerichtet hätte, auf eine relative Vollendung in den Formen nationaler Theokratie, hätte dieſe Frage nach der Art des Übergangs zur letzten Vollendung ſich nicht verbergen können, ſo gewiß der Chiliasmus der Apokalypſe ja auch die vollendete Herſtellung des Gottesreichs durch eine ſchließliche entſcheidende Erhebung der ſataniſchen Macht ſich vermittelt denkt. Aber man wird wohl fragen dürfen, was man zu den nationalen Formen der Theokratie zu rechnen hat? Gewiß wird man vorausſetzen dürfen, daß, wenn „das Volk in ſeiner Mehrheit ſich dem Herrn angeſchloſſen hätte, es auch ſeine nationale Exiſtenz gerettet haben würde“, ja wer weiß, daß ihm eben damit im Kreiſe der Völker eine gewiſſe zentrale Stellung vorbehalten geblieben wäre. Aber was uns hier intereſſiert, iſt die Frage, ob zu den nationalen Formen auch der Kultus, auch die geſetzlichen Ordnungen gehört haben würden, ob und welche Verbindung in dieſem Fall zwiſchen der Heidenwelt und Israel in Ausſicht zu nehmen geweſen wäre? Es kann ſich natürlich nicht darum handeln, ſich eine hypothetiſche Entwickelung des Gottesreichs für den Fall auszudenken, daß wirklich die Abſicht der Reichspredigt des Herrn an der Maſſe ſeines Volkes erreicht worden wäre, ſondern es handelt ſich für uns um die Frage, ob der Herr von Anfang an das Aufhören dieſer „nationalen Formen“, ſoweit ſie kultiſcher und religiösgeſetzlicher Art waren, in Ausſicht nahm, oder ob er auch erſt auf Grund thatſächlicher Erfahrung zu der Einſicht kam, daß Tempel und Geſetz fallen müſſen, ob der Blick auf eine Beute für ſein Reich aus der Heidenwelt erſt dann ſich richtete, als es ſich für ihn entſchieden hatte, daß ſein Volk ſich von ihm abwende?

Es gehörten dieſe Fragen ja zu den ſchwierigſten, mit denen

ſich ein Leben Jeſu zu befaſſen hat. Sehen wir das Verfahren des Herrn ſelbſt an, ſo finden wir ihn ja freilich durchaus an dieſe Formen ſich bindend. So ſchroff er zum Teil der phariſäiſchen Tradition ſich entgegenſtellte, nirgends finden wir ihn im Gegenſatz zu den Ordnungen des Gottesdienſtes oder ſonſtiger geſetzlicher Einrichtungen. Allein mit dieſer Thatſache iſt doch ſicher noch nicht dahin entſchieden, daß Jeſus an das Aufhören des Geſetzes nicht gedacht habe und daß ſich ſchließlich nur nach und nach ihm eine derartige Konſequenz aufgedrängt habe oder daß gar erſt eine ſpätere Generation zu dieſer Konſequenz gekommen ſei. Wenn ich oben zu zeigen ſuchte, daß der Herr das Kommen ſeines Reiches, auch wenn man darunter nur zunächſt eine innerlich wirkende Macht ſieht, von der Vollendung ſeines Berufslebens abhängig angeſehen habe, ſo beſtätigt ſich das ganz beſonders dadurch, daß der Herr ſich für ſein perſönliches Leben und Wirken durchaus an die Schranken der Ordnungen Israels band. Das Neue, das er brachte, ſollte von innen heraus das bloß Äußerliche zum Welken bringen, und dieſes Neue konnte voll und ganz auch erſt auf Grund ſeiner Lebens- und Berufsvollendung ſich mitteilen. Seine Worte und Andeutungen waren Samenkörner, die erſt aufgehen konnten durch den Geiſt des Verklärten. Eben weil ihm zweifellos auch die äußeren Ordnungen des nationalen Lebens göttliche Ordnungen waren, darum durften ſie nicht umgeſtoßen, ſondern nur durch höhere erſetzt werden. So hat er denn vor allem den altteſtamentlichen Kultus nirgends angegriffen, aber wir finden ebenſo wenig, daß er irgendwelche Befliſſenheit zeigte, die Forderungen dieſes Kultus einzuprägen. Klar genug aber dürfte ſein, daß er dieſen Kultus doch nicht als bleibende Ordnung ſeines Reiches ſich dachte und zwar von Anfang an nicht. War er ſich des Berufes bewußt, die Menſchheit in ein neues Verhältnis zu Gott zu bringen, ſo lag ja darin ſchon die Notwendigkeit des Aufhörens eines Kultus, der einem ganz anderen religiöſen Bewußtſein zum Ausdruck verhalf. So hören wir denn auf jenem erſten Oſterfeſt, das Jeſus nach dem Bericht des vierten Evangeliums beſuchte, jenes Wort, für deſſen Authentie doch auch die Synoptiker mit ihrem Bericht über den Prozeß Jeſu und die Apoſtelgeſchichte mit ihrem Bericht über den

Prozeß des Stephanus eintraten — das Wort vom Lösen des Tempels und dem Wiederaufbau in drei Tagen. Das kann doch nur heißen, daß der alte Kultus von selbst fallen werde, und wenn bald darauf der Samariterin gegenüber jenes große Wort fällt von der Anbetung im Geist und in der Wahrheit, welche den Streit zwischen Jerusalem und Garizim hinfällig mache, so kann natürlich dasselbe auf die Rechnung des Evangelisten geschrieben werden, aber wer in diesem keinen Fälscher sieht, wird doch nicht annehmen müssen, wie Beyschlag zu thun scheint, daß eben im Augenblick erst dieser Gedanke dem Herrn aufgegangen sei, sondern es wird auch ohne Anregung durch die Samariterin dies Wort als Ausfluß des Bewußtseins des Herrn von dem neuen Kindesstande sich verstehen lassen. Und wie man denn auch in dem Ausspruch: λέγω ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε Matth. 12, 6 das μεῖζον deuten möge, immer zeigt es, daß der Herr von einem Höheren weiß als dem Tempel, wie er im gleich folgenden Verse mit Hosea die Barmherzigkeit dem Opfer entgegenstellt. Daß er endlich die Tempelsteuer nur mit Vorbehalt zahlt, in dem verdorrenden Feigenbaum den Untergang der Pracht des alten Kultus seinen Jüngern vor Augen stellt und den Tempel im Gericht fallen sieht — braucht nur erwähnt zu werden. Denn so wenig jemals der Herr sich ausdrücklich vom Tempelkult loslöste, daß er in dieser letzten Zeit, in welcher er sich zum Opfergang rüstete, mit dem er die alten Opfer ablösen wollte, da er die Lineamente eines neuen Kultus gab, innerlich hinaus war über die alttestamentlichen Schattenbilder, kann sie nicht geleugnet werden, und ist von B. Weiß ausdrücklich anerkannt worden, ich aber glaube es erwiesen zu haben, daß der Herr nie seit seinem Auftreten als Messias die Fortdauer dieser kultischen Ordnungen für seine Reichsgenossen vorausgesetzt hat.

Freilich, wenn es sich um das Gesetz überhaupt handelt, so hören wir ja jenes rätselhafte Wort Matth. 5, 17 ff. von der ewigen Gültigkeit des Gesetzes nach allen seinen Teilen. Aber wie man auch die harte Rede deuten möge, daß der Herr damit habe wirklich das ganze Gesetz, wie es von Israel verstanden wurde, in seiner Buchstäblichkeit festhalten wollen, wird durch den ganzen Zusammenhang widerlegt. Voran gehen die guten Werke, an denen

man die Gotteskinder, die Reichsgenossen kennen soll, Werke, die doch also sich unterscheiden müssen von den Gesetzeswerken als die freien Erweisungen eines neuen religiösen Verhältnisses und in dem ἐγὼ δὲ tritt er als neuer Gesetzgeber, mindestens als authentischer Interpret des Gesetzes dem Mose des Sinai entgegen, um zu zeigen, wie sein Reichsgesetz, wo es den Buchstaben überschreitet, gerade den tiefsten Gehalt ans Tageslicht bringt. Es liegt schließlich doch in der Lehre unserer alten Dogmatik von der obedientia activa des Herrn eine Wahrheit, daß er die Unterordnung unter das Gesetz um seines Berufes willen, nicht um seiner Person willen übernahm. Ja, wenn nur dies die Dogmatik behaupten mollte, daß Jesus dem äußeren mosaischen Buchstabengesetz nur um unsertwillen sich unterwarf bezw. wie wir heutzutage lieber sagen möchten, um des durch die geschichtliche Situation bestimmten Berufs willen, so konnte sie sich ja mit vollstem Rechte auf den Apostel Paulus berufen, der Röm. 15, 8 Jesum als Diener der Beschneidung um der Wahrheit der Verheißungen Gottes willen bezeichnet. Je entschiedener ich mich bei Besprechung der früher erörterten Punkte, namentlich bezüglich des ursprünglichen Vorauswissens Jesu von seinem Tode, gegen Beyschlags Aufstellungen wenden mußte, desto erfreulicher ist es mir, ihn, soweit es sich um das Verhalten Jesu zum Gesetze handelt, zum Bundesgenossen zu haben I, 327 ff., und ich kann auch seinem Widerspruch gegen etliche exegetische Ausführungen von Weiß (I, 332 Anm.) mich im wesentlichen anschließen. Immerhin hoffe ich auch von Weiß im Grunde nicht allzu sehr zu differieren. Vorab deutet er so wenig als Beyschlag darauf hin, daß in diesem Stück bei Jesu ein Fortschritt der Erkenntnis stattgefunden habe. Beide Gelehrte scheinen vielmehr darin einverstanden zu sein, daß die Stellung Jesu zum Gesetz und zum Kultus während seines Berufslebens sich gleich geblieben sei. Aber freilich gestehe auch ich, daß ich beim Durchdenken der Ausführungen von Weiß des Eindrucks einer gewissen Unklarheit nicht ganz los geworden bin. Zunächst wird mit großer Emphase (I, 523 ff.) darauf hingewiesen, daß jene schwierige Stelle über die Haltung des Gesetzes Matth. 5, 17 ff. in recht eigentlichem Sinne zu verstehen sei und Jesus bis ans Ende auch über den Häckchen des

Geſetzes gehalten. Aber ſchließlich trifft ſeine Erklärung des „Ich aber ſage euch“ I, 526/27 doch wieder mit der von mir vorgetragenen Anſicht zuſammen. Und wenn endlich I, 534 geſagt wird, daß an die Stelle des in ſeiner Heiligkeit auf ewig von dem unreinen Volk geſchiedenen Gottes, dem das Volk nur durch die vom Geſetz vorgeſchriebenen Ordnungen der Reinigung zu nahen ſich würdig machen kann, auf Grund der neuen Gottesoffenbarung der Vater im Himmel tritt, ſo liegt darin doch offenbar die Anſicht ausgeſprochen, daß damit prinzipiell das Verwelken dieſer Reinigungen geſetzt iſt. Aber an einer ſpäteren Stelle kommt Weiß wieder auf die Stellung Jeſu zu den kultiſchen Ordnungen des Volkes zurück und hebt nun nicht nur die von mir oben an die Spitze geſtellte Thatſache hervor, daß er für ſeine Perſon nicht den Beruf gehabt habe, von außen her dieſe kultiſchen Formen aufzuheben, ſondern er ſcheint die Sache auch ſo darzuſtellen, als ob Jeſus mit vollem Glauben an die bleibende Gültigkeit dieſer Ordnungen die Leute zur Beobachtung derſelben recht gefliſſentlich verhalten ſollen, und indem er dabei auf die Geſetzestreue der älteſten Gemeinde ſich ſtützt, als auf den Beweis dafür, daß dieſelbe kein Wort des Herrn gehabt habe, das ihr das Recht der Ablöſung von dieſen Ordnungen hätte geben können, ſcheint er der Anſicht Vorſchub zu leiſten, als ob wirklich die älteſte Gemeinde bezw. der Judaismus mit ſeinem Geſetzeseifer den Standpunkt Jeſu richtig bewahrt hätte und das Auftreten des Apoſtels Paulus eine Art neue Offenbarung gebracht hätte (I, 543 ff.). Aber auf S. 549 finden wir dann ſchon den Gedanken, daß wenn Jeſus Matth. 24, 10 die Seinen bitten heiße, daß ihre Flucht nicht geſchehe am Sabbat, er für ſeine Perſon über ſolche Ängſtlichkeit hinaus geweſen wäre, und im weiteren wird dann allgemein geſagt, daß aus ſeinem Verhalten nicht folge, daß er eine unvergängliche Dauer des altteſtamentlichen Kultusgeſetzes in ſeiner buchſtäblichen Form in Ausſicht genommen habe, und es werden auch die von mir hervorgehobenen Worte des Herrn, in denen er ein Aufhören des altteſtamentlichen Kultus in Ausſicht nimmt, angeführt. Wenn man nun fragen möchte, wie ein Mann, der dieſes Vergehen des nationalen Kultus als ſchließlich notwendig angeſehen,

nicht wenigſtens die Ablöſung der Seinen von denſelben vorbereitet habe, daß er allmählich eine etwas freiere Behandlung derſelben anbahnte und wenigſtens nicht zu ängſtlicher Beobachtung derſelben aufforderte, ſo werden wir nun allerdings darauf hingewieſen, daß ja freilich dieſe Kultusordnung zu den nationalen Formen gehört habe, die, wenn es Jeſus gelungen wäre, das Volk für ſich zu gewinnen, hätten fortbeſtehen ſollen. Erſt als durch das Verhalten ſeines Volkes zu ihm und ſeiner Wirkſamkeit es eine weltgeſchichtliche und eine heilsgeſchichtliche Notwendigkeit geworden war, daß er ſein Werk mit dem Opfer ſeines Lebens krönte, konnte es klar werden, daß die Sühnopfer des Alten Bundes nun aufhören und weiterhin der Tempelkult überhaupt erfüllt ſei. — Gerne gebe ich das in dieſem letzten Satze Ausgeſprochene zu. Allein hat Weiß die fatale Konſequenz, die daraus für ihn hervorgeht, nicht bemerkt? Wenn alſo die Stellung Jeſu zum Geſetz von der Einſicht in den Opfertod Jeſu abhängt, ſo kann auch Jeſus, ſo lange ihm dieſe letztere Einſicht mangelte, noch kein Verſtändnis für die temporäre Geltung des altteſtamentlichen Kultus gehabt haben. Er muß dieſe nationalen Formen jedenfalls vorläufig als dauernde vorausgeſetzt haben, ja wenn die heilsgeſchichtliche Notwendigkeit des Todes durch das Verhalten des Volkes bedingt war, ſo ſcheint die notwendige Konſequenz zu ſein, daß auch objektiv nach Gottes Willen dieſe nationalen Formen an ſich für die Ewigkeit und nur hypothetiſch zum Aufhören beſtimmt waren. Ich ſehe in der That nicht, wie Weiß dieſer Konſequenz entgehen will, wie er, wenn ſeine Sätze I, 551 richtig ſind, eine anfängliche Einſicht des Herrn in die Notwendigkeit des Todes leugnen kann, oder wie er die Annahme feſtzuhalten vermag, daß Jeſus von Anfang an ein ſchließliches Vergehen des rein nationalen, zeremonialen Geſetzes in irgendwelcher Zukunft ins Auge gefaßt habe, wenn doch die Thatſache, von deren Eintritt dieſes Aufhören abhängig ſein ſoll, nämlich ſein Leiden von einem unberechenbaren Verhalten des Volkes abhängen ſoll, wenn, was ich freilich nur als eine contradictio in adjecto anſehen kann, eine heilsgeſchichtlich für die geſamte Menſchheit notwendige im Ratſchluß Gottes feſtſtehende Thatſache von dem Verhalten eines Teils der Menſchheit abhängig gemacht werden ſoll.

Nach den Prämissen von Weiß müßte man erwarten, daß Jesu Stellung zum Gesetze im Laufe seines Wirkens eine wesentliche Änderung erlitten habe, daß er von ursprünglich uneingeschränkter Festhaltung am Gesetz zu einer freieren Stellung übergegangen wäre, während wir nun umgekehrt erfahren, daß Jesus bei seinem ersten Auftreten das Aufhören des Tempels in Aussicht nimmt und am Schlusse im Angesicht des Todes die peinlichste Festhaltung des Sabbatgebotes bei den Seinen voraussetzt. Ich glaube, wir haben hier ein eklatantes Beispiel vor uns, wie der Versuch, eine „dramatische Entwickelung" im Leben und Bewußtsein Jesu zu erweisen, diejenigen nur in Widersprüche verwickelt, welche doch die wesentliche Geschichtlichkeit unserer evangelischen Berichte und die Einzigartigkeit des Herrn festzuhalten gesonnen sind. — Kann Jesus doch schließlich nicht den alttestamentlichen Kultus als bleibende Form des nationalen Lebens auch für den Fall einer Bekehrung Israels angesehen haben, so wird doch wohl auch sein Zukunftsblick bezüglich der Heidenwelt über manche Schranken, die der alten Weissagung noch anhafteten, hinausgehoben gewesen sein. Es war ja natürlich, daß die Prophetie, welche im Gesetze zunächst das Höchste an Offenbarung sah, von der messianischen Zeit auch eigentlich nichts weiter erwartete als die Ausbreitung des Gesetzes über die Völkerwelt, vermöge deren der Tempel in Jerusalem der religiöse Mittelpunkt der Welt sein werde. Wohl fehlt es ja auch im Alten Testament nicht an Andeutungen über die Unzulänglichkeit des Gesetzes, worauf bereits hingewiesen wurde, und wenn ich nur an die eine Stelle Jer. 19, 18 ff. denke, so scheint doch auch der Gedanke, daß mit der Bekehrung der Völkerwelt zu Jahveh auch neue kultische Einrichtungen verbunden sein müssen, nicht völlig ferne gelegen zu haben. Aber freilich es waren ja das nur Züge, die noch keineswegs in das Gesamtbild der messianischen Zeit aufgenommen waren. Aber könnte man in ihnen nicht immerhin Anknüpfungspunkte für ein Bewußtsein des Herrn finden, das von Anfang an eine Verbindung der Heidenwelt mit Israel auf der Basis eines Aufhörens des alten Kultus in Aussicht nahm?

Suchen wir denn darüber klar zu werden, welche Anschauungen

der Herr auch in dieser in Rede stehenden Richtung ausgesprochen, so werden wir zunächst zugestehen müssen, daß Jesus für seine Person grundsätzlich seine Arbeit auf Israel beschränkte. Abgesehen davon, daß uns — wenn wir von der Episode in Samaria absehen, die Joh. 4 beschrieben ist — in der That kein Versuch überliefert ist, über die Grenzen seines Volkes hinaus zu wirken, spricht der Herr in der bekannten Geschichte von der Kananäerin den Satz aus, daß er nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesendet sei und verwehrt den Jüngern, als er sie aussendet, ausdrücklich der Heiden und Samariter Straße. Es ist also nicht Zufall, sondern Grundsatz des Herrn gewesen, daß er sich auf Israel beschränkte. Es kann wohl keine Frage sein, daß die in der Tübinger Schule aufgekommene Behauptung, Jesus habe eben auch darinnen seinen beschränkt jüdischen Horizont bewiesen, keineswegs von sonderlichem Tiefsinn zeugt. So lange man nicht anders kann als zugestehen, daß die neutestamentliche Religion ihre Wurzel in der alttestamentlichen habe, wird man es doch nur natürlich finden können, daß Jesus seine Predigt eben nur da erschallen ließ, wo in der Kenntnis der alttestamentlichen Offenbarung die Voraussetzung für das Verständnis dieser Predigt gegeben war. So lange die Predigt eben nur eine Predigt des Himmelreichs war, so lange nicht durch seine persönliche und Berufsvollendung die Reichsgüter flüssig geworden waren, wie ich es oben ausdrückte, konnte ja diese Predigt sich den Fremden nicht verständlich machen. Und gerne pflichte ich nun auch darin Weiß bei, daß der Herr ja zunächst die Hoffnung auf eine Bekehrung Israels nicht fahren zu lassen genötigt oder auch nur befugt war, daß immerhin der eigentlich gottgewollte organische Weg des Aufbaus des Himmelreichs der war, daß ein gläubig gewordenes Israel den Herd der Mission bilde. Allein nun fragt sich eben: nahm der Herr diese Mission bestimmt in Aussicht und in welcher Weise dachte er sich dieselbe? Und hier beginnt nun wieder mein Widerspruch gegen Weiß, der in gewissem Sinne in Gefahr steht, von seiner Prämisse aus, daß Jesus nicht sowohl eine zusammenfassende Überschau seiner Aufgabe und seiner Ziele gehabt habe, als vielmehr nur die Fähigkeit, jeden Augenblick den gerade für diesen Augenblick nötigen und gül-

tigen Gotteswillen zu erkennen, den Herrn doch wieder einigermaßen zum beschränkten Judaisten zu machen. „In unserer modernen Weise", sagt Weiß II, 483, „hat Jesus an eine Bestimmung seines Werkes für die Welt im allgemeinen nun einmal nie gedacht, weil er dieselbe nur in der Form, welche die Schrift des Alten Testaments an die Hand gab, erfassen konnte." Wenn ich das anders recht verstehe, so kann es doch nur heißen, daß für Jesus immer die Heidenwelt nur gewissermaßen als Appendix Israels dastand, sodaß ihm selbst unter der Voraussetzung der Verwerfung Israels eigentlich dieses Heil der Welt fast als etwas Zufälliges erschienen wäre, das keinen besonderen Gegenstand des Interesses für ihn bildete. Und wenn selbst in dieser letzten Zeit Jesus, da die Anschauung seiner und seiner Zeit eine sehr andere war als die unserige (II, 484), keine sonderlichen Hoffnungen auf die Heidenwelt setzte, so scheint vollends für die erste Zeit der Herr kaum weiter an die Heiden gedacht, sondern sich lediglich mit dem Ziele der Herstellung Israels beschäftigt zu haben, das Weitere seinem himmlischen Vater überlassend.

Ich gestehe, daß ich mich in diese Anschauung keineswegs finden kann. Das Verhältnis zur Heidenwelt war doch für die messianische Weissagung ein so bedeutsames, daß ich mir nicht denken kann, wie für das messianische Bewußtsein Jesu die Frage nach der Art, in welcher die Heiden Anteil am Gottesreich erlangen konnten, hätte eine cura posterior sein können. Kannte der Herr auch die Völkerwelt ihrem Umfange nach nicht in solcher Weise wie wir, groß und bedeutsam war doch diese Welt in den Augen Israels, und wenn dem Herrn beim Eingang seines Messiasweges schon die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit angeboten wurden, so sollte man meinen, er müsse einen weiten Blick in diese Welt gehabt haben. Und wenn doch irgendwie der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* an Daniel anklingt, wenn das Gottesreich als das die Weltreiche zertrümmernde unter dem Bild des Menschensohnes sich darstellt, sollte Jesus diesen Namen gewählt haben, ohne die Bestimmung seiner Sache für die ganze Welt ins Auge zu fassen? und wie soll man gar vollends den Satz, den Weiß II, 484 ausspricht, daß Jesu Erfahrungen in Israel nicht eben geeignet gewesen seien, ihm

sonderliche Erwartungen von der Heidenwelt zu erregen, vereinigen mit dem Wehe über Chorazin und Bethsaida, denen Tyrus und Sidon gegenübergestellt werden als beschämende Beispiele, wie mit dem Worte, daß viele kommen werden vom Morgen und Abend und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen, wie mit der Anerkennung des Glaubens der Kananäerin, wie mit jener Scene, die Weiß kurz vorher so farbenreich zu schildern gewußt hat, mit jenem Besuch der Hellenen in Jerusalem, der des Herrn Herz erhebt und ihm die Aussicht eröffnet in eine reiche Ernte aus seinem Tode, eine Ernte, wie er sie nach I, 421 als heitere Arbeit, in dem doch in israelitischen Augen auch heidnischen Samaria, das er selbst bei seinen Lebzeiten den Jüngern gleich der Heidenwelt verschloß, schon am Jakobsbrunnen in Aussicht nahm? Ich kann nicht anders urteilen, als daß hier eine gewaltsame Übertreibung eines richtigen Gedankens zugrunde liegt, des richtigen Gedankens, daß Jesus persönlich mit seiner Arbeit auf Israel sich beschränkt wußte. Aber die Weltbestimmung seiner Sache stand von Anfang an vor ihm. Das Licht der Welt sollte seine Jüngerschar sein Matth. 5, 14, wie er es selbst ist, und eine Menschenseele ist wichtiger als die ganze Welt. Alles ist ihm übergeben von seinem Vater, und alle ladet er ein, sollte bei diesem πάντα und πάντες des Herrn Auge wirklich nicht über Israel hinausgegangen sein? Und den großen exegetischen Scharfsinn in Ehren, mit dem bewiesen wird, daß der erste Evangelist das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen mit seiner allegorisierenden Auslegung ganz falsch gedeutet habe; ich bin immer noch geneigt, der Autorität des Evangelisten des ersten Jahrhunderts mich lieber zu unterwerfen, als der methodischen Exegese des 19. Jahrhunderts, und für mich steht das Wort „der Acker ist die Welt“ immer noch fest. Es ist der Fürst dieser Welt, mit dem Jesus zu ringen hat, und er sollte „diese Welt“ nur in Israel gefunden haben; ich sage das ist unmöglich, und das Schicksal auch der Heidenwelt ist ihm am Herzen gelegen, noch längst ehe er, was ja denn auch von Weiß zugestanden wird, den Übergang des Reiches in die Heidenwelt offen vorausverkündigt. Und war es denn etwa auch nur der zufällige Umstand des Unglaubens Israels, der es verhinderte, daß nicht am Ende die na-

tionalen Formen der israelitiſchen Theokratie auch auf die Welt übertragen wurden? Wer die Authentie des vierten Evangeliums anerkennt, muß zugeſtehen, daß das nicht die Abſicht des Herrn geweſen ſein kann. Wie er das einzige Mal die Grenzen Israels überſchreitet, negiert er den ſpezifiſchen Wert des israelitiſchen Kultus vergleichgültigt ihn. Gewiß lagen die Samariter, die trotz der Entbehrung der Prophetie doch das Geſetz und meſſianiſche Hoffnungen hatten, ſeiner Arbeit näher als andere Heiden, aber prinzipiell gehörten ſie doch zu den Heiden — und wenn er nun die heitere Erntearbeit in Samaria ſeinen Jüngern überläßt, wie kann man es wahrſcheinlich machen, daß Jeſus von Anfang an nur die Herſtellung der Theokratie in Israel im Auge gehabt, wie er an ſeinen Tod und die dadurch bedingte Meſſiasthätigkeit ſeiner Jünger zunächſt gar nicht weiter gedacht haben ſoll? Und noch einmal: bei dieſer „heiteren“ Ausſicht ſollte Jeſus aus dem Mißerfolg in Israel auf noch größere Mißerfolge in der Heidenwelt geſchloſſen haben? Ja, darf man hier fragen, für welche Zeit überläßt der Herr ſeinen Jüngern die fröhliche Erntearbeit? da er bei ſeinen Lebzeiten die Samariterſtraße verwehrt, ſo kann er nur die Zeit nach ſeinem Hingang im Auge gehabt haben. Wenn er aber auf die Aufrichtung des Reiches in Israel noch hoffte und alſo in der Lage war, dann ſelbſt in Samaria noch zu ernten, wie kann er ſeinen Jüngern dieſe Ernte überlaſſen? Es iſt offenbar: Erntezeit wird es eigentlich erſt mit der Vollendung ſeines Berufswerkes, und ſo gewiß die Heidenpredigt von ſeinem Tode abhängig iſt, hat er dieſen Tod ſchon am Jakobsbrunnen vorausgeſehen. Weiß ſelbſt muß unwillkürlich zum Zeugen dafür werden. Aber auch wenn wir von dem Zeugnis des vierten Evangeliums über dies Wort an die Samariter abſehen, Weiß hat vorher ſchon zugeſtanden, daß Jeſus den nationalen Kult nicht für ewig dauernd angeſehen, ſo wird auch anzunehmen ſein, daß, wenn der Herr in die Welt hinausblickte, er die Völker mit Israel zu einer neuen Form religiöſen Gemeinſchaftslebens ſich verbinden ſah. Man hat nicht nötig, das Wort vom Senfkorn und von den drei Scheffeln Mehl ängſtlich auf Israel zu beſchränken, als wäre auch in der Zeit, da der Herr die kleine Jüngergemeinde begründete, ſein Ziel

nicht höher gegangen als auf Durchdringung seines Volkes mit dem Reiche. II, 368.

Hat der Herr auch die Aufnahme der Heidenwelt in das Gottesreich in Aussicht genommen und doch seine irdische persönliche Wirksamkeit Israel vorbehalten, so muß er eine Zwischenzeit zwischen dem Abbruch dieser irdischen Wirksamkeit und dem durch ihn persönlich vorzunehmenden Gericht in Aussicht genommen, also seine Wiederkunft erwartet haben. Es war dies von jeher der höchste Anstoß für eine rationalistische Betrachtung. Hat man in älterer Zeit noch bis auf Strauß erstes „Leben Jesu" versucht, die Wiederkunftsweissagung kritisch zu beseitigen, hat Schenkel das Ganze noch auf einen Mißverstand der Jünger Jesu zurückzuführen gesucht, S. 266. 267, hat Weiffenbach in einer eigenen Schrift einen ähnlichen Nachweis zu führen unternommen, daß hier eine Umdeutung der Auferstehungsweissagung vorliege, einen Nachweis, dessen Unmöglichkeit ich bereits in meiner mehrerwähnten Abhandlung über die Grenzen eines „Lebens Jesu" erwiesen zu haben glaube, so hat sich im allgemeinen der moderne Rationalismus mit mehr oder weniger guter Miene darein ergeben, die Thatsache anzuerkennen, daß Jesus seine Wiederkunft erwartet habe. Renan in seiner Art findet kein Arg daran, daß Jesus halb bewußt, halb unbewußt sich in solche Zukunftserwartungen hineinphantasiert habe. Strauß findet, daß jedem Genie ein bißchen Schwärmerei zugut zu halten sei, wenn ihm auch bei dem „Wolkenmann" etwas unheimlich zumute wird. Keim macht verzweifelte Anstrengungen, um durch allerlei unmögliche psychologische und sittliche Postulate hindurch zu dem Beweis zu gelangen, daß diese Erwartung, wenn auch freilich an sich nicht richtig, sich doch mit einer gewissen Notwendigkeit habe so gestalten müssen. Bei anderen Theologen mag die Abneigung gegen ein „Leben Jesu" vielleicht mit darauf beruhen, daß es seine Schwierigkeiten hat, diese Wiederkunftserwartungen als vergängliches Stück aus der Predigt des Herrn auszuscheiden, ohne seine „Gottheit" zu lädieren. Aber freilich auch die vor supranaturalistischen Konsequenzen nicht zurückschreckende Theologie trifft hier auf die Schwierigkeit, daß das Ende Jerusalems und das Weltende vielfach unentwirrbar ineinander gemischt und auch die Wieder-

kunft zum Weltgerichte für die zur Zeit Jeſu lebende Generation ſchon von ihm ſelbſt erwartet zu ſein ſcheint.

Gegenüber den Bemühungen, welche von anderer Seite her gemacht worden ſind, auf rein exegetiſchem Wege eine reinliche Trennung der beiden in den Wiederkunftsreden zuſammengefaßten Ereigniſſe herbeizuführen und die Verlegung der Paruſie in die Generation ſeiner Gegenwart zu beſeitigen, erſcheint die von Weiß vertretene Anerkennung, daß die unmittelbare Aneinanderreihung der Kataſtrophe über Jeruſalem und des Weltendes bei Jeſu ſelbſt ſtattgefunden habe, als Zeichen exegetiſcher Unbefangenheit, das bei einem Exegeten, der doch an anderen Orten den Mißverſtand der Berichterſtatter in Anſpruch zu nehmen ſich nicht ſcheut, um ſo bedeutſamer iſt. Dennoch kann ich nicht finden, daß er den dogmatiſchen Anſtoß — um kurz ſo zu ſagen — wirklich beſeitigt hat. Denn wenn er ſich darauf beruft, daß Jeſus doch ſelbſt es ausſpreche, daß der Sohn Zeit und Stunde nicht wiſſe, daß wir daher auch uns nicht wundern dürfen, wenn Jeſus von der zeitlichen Ausdehnung ſeines Werkes keine Vorſtellung gehabt habe, ſo hat er nur überſehen, daß alsdann Jeſus doch nicht mit einem ἀμήν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν die Paruſie für dieſe γενεὰ weisſagen durfte. Wußte er Zeit und Stunde nicht, ſo mußte er ſich eben jeder Zeitbeſtimmung enthalten. Auch die Berufung auf den Apoſtel Paulus dürfte inſofern nicht ganz zutreffend ſein, da bei dieſem wunderbarereiſe doch gar nirgends eine Beziehung auf das Gericht über Jeruſalem ſich findet, alſo wenigſtens von einer Kombination dieſer beiden Ereigniſſe der Kataſtrophe über Jeruſalem und der Paruſie nicht wohl die Rede ſein kann. Es ſcheint mir hier doch wieder bei Weiß die Neigung hervorzubrechen, die durch ſeine ganze Darſtellung geht, den Blick Jeſu auf Israel ſo viel als möglich einzuſchränken zum Beweis, daß — wenn ich einmal ganz dogmatiſch mich ausdrücken ſoll — der Logos dem menſchlichen Bewußtſein Jeſu zwar jeden Augenblick ſich erſchloſſen habe, aber eben immer nur zum Behuf des nächſten Bedürfniſſes. Ohne auf die klippenreiche Fahrt durch die eſchatologiſchen Reden Jeſu mich einzulaſſen, ſpreche ich nur kurz meine Anſicht dahin aus, daß ich doch im Anſchluß an die Ausführungen Beyſchlags I, 359 ff. am

eheſten gerade hier eine durch Mißverſtändnis der Hörer herbeigeführte Ineinanderwirrung der Worte des Herrn annehmen möchte. So wenig wir heutzutage noch beſtimmen können, ob der Herr ſich den Zeitraum der Weltmiſſion länger und kürzer vorgeſtellt und ſo wenig Intereſſe eine geſunde Dogmatik daran haben kann, in das Bewußtſein Jeſu ein Vorauswiſſen des wirklichen Ganges der Weltgeſchichte zu verlegen, ſo ſchwer wäre für uns der Widerſpruch zu ertragen, daß Jeſus ſollte einen neuen Bund geſtiftet haben, der aber doch nur für eine auf dem Boden Israels zu ſammelnde Gemeinde beſtimmt geweſen wäre, in der die Heiden nur ſoweit Zutritt haben ſollen, als eine Anzahl noch vor der Kataſtrophe über Jeruſalem Aufnahme finden mochte. Man kann die Thatſache, daß derſelbe erſte Evangeliſt, deſſen Bericht durch das fatale εὐθέως 24, 29 die Verwirrung der beiden Ereigniſſe akut gemacht hat Kap. 22, 7 den Übergang des Reiches zu den Heiden als Folge der Kataſtrophe über Jeruſalem betrachtet, doch nicht wegſchaffen, und wenn der Widerſpruch beider Stellen untereinander beſeitigt werden kann, doch nur durch die Annahme, daß das eine oder das andere Mal ein Mißverſtand des Evangeliſten vorliegt, ſo ſcheint es mir doch natürlicher, dieſen Mißverſtand mit Beyſchlag bei Kap. 24 bezw. auch 16 als bei Kap. 22 zu ſuchen.

Wiederkunft und Tod Chriſti ſtehen nun in ſolch innigem Zuſammenhang, daß natürlich, wer den Todesgedanken Jeſu erſt in eine ſpätere Zeit verlegt, auch den Wiederkunftsgedanken dahin verlegen muß, und wem dieſer letztere Gedanke mehr oder weniger anſtößig iſt, hofft denſelben ja eben dadurch noch erträglich zu machen, daß man ihn pſychologiſch aus einer Art Verzweiflung erklärt. Umgekehrt ſteht für diejenigen, welche mit mir den Gedanken des Todes als in dem urſprünglichen meſſianiſchen Bewußtſein Jeſu gegeben anſehen, auch die Widerkunftshoffnung als urſprünglicher Beſtandteil dieſes Bewußtſeins feſt, und in der That wird ja die meſſianiſche κρίσις doch ſchon Matth. 7 und Joh. 5 in einer Weiſe erwähnt, welche deutlich eine weſentlich andere Erſcheinungsform Jeſu als ſeine empiriſch menſchliche vorausſetzt; ich glaube aber, daß allen Verſuchen gegenüber dieſe Erwähnungen kritiſch aus ihrer Stelle zu rücken, wir einen durchſchlagenden Be-

weis dafür haben, daß Jesus den Wiederkunftsgedanken ursprünglich erfaßt hat. Möchte auch Grau in der erwähnten Schrift über das Selbstbewußtsein Jesu darin recht haben, daß in der Selbstbezeichnung Jesu als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* die umfassendsten Beziehungen auf die alttestamentliche Weisſagung zusammengefaßt seien, daran kann doch nach Matth. 16, 27 und 26, 64 — von den sonstigen eschatologischen Reden zu schweigen — kein Zweifel sein, daß Jesus wesentlich auch auf Daniel sich stützte bei Gebrauch dieses Namens, und sollte er erst im Laufe seines Werkes darauf gekommen sein, dem zunächst anderswoher entnommenen Namen, die Beziehung auf Daniel zu geben? Niemand kann das für denkbar halten. Dann aber hat Jesus sich von Anfang an für den „Wolkenmann" gehalten, und wir müssen es Strauß überlassen, zu erklären, wie eine solche Schwärmerei mit der demütigsten, von allem Fanatismus freien Wirksamkeit, mit einer Klarheit des sittlichen und religiösen Urteils sich vertrug, an der auch der Ungläubige, so lange er noch kein wilder Fanatiker des Unglaubens ist, bewundernd hinaufsieht. Da aber doch kaum zu denken ist, daß Jesus diese Erhebung zu übermenschlicher Herrlichkeit als gewissermaßen organischen Übergang aus seiner empirischen Gestalt angesehen habe, so wird umgekehrt dieser Nachweis, daß Jesus sich von Anfang als himmlischen Vollender seines Reiches gedacht, zum Beweis dafür, daß er von Anfang an das Leiden und Sterben als Vermittelung dieser himmlischen Erscheinung in Aussicht genommen. — Blicken wir von hier aus zurück, so werden diejenigen Bearbeiter des „Lebens Jesu", welche kein Interesse daran haben, Jesum entweder zu dem rabbinisch beschränkten Judaisten zu machen, dessen Samenkörner erst durch Paulus zum Ausgangspunkt einer Weltreligion wurden, oder umgekehrt Jesum als Gewährsmann für eine dem modernen Bewußtsein nicht anstößige religiöse Anschauung zu pressen und welche darum, es koste was es wolle, die evangelischen Urkunden in das Prokrustesbett ihrer dogmatischen Voraussetzung pressen, im wesentlichen die nachfolgende Beschreibung des Inhalts des messianischen Bewußtseins Jesu billigen. Als Messias wußte sich Jesus berufen, zunächst die innere Umwandlung seines Volkes und demnächst auch der

Heidenwelt als Vorbedingung einer auch äußerlichen Überwindung der Lebenshemmungen herbeizuführen, wobei er dies letzte Ziel einer auch äußerlichen Erlöſung durch wunderbare Überwindung von Leiden aller Art, ſelbſt des Todes, wenigſtens in einzelnen Fällen voraus darzuſtellen hatte. Dieſe innere Umwandlung aber ließ ſich herbeiführen nur durch Hereinſtellung des Volkes bezw. der Menſchheit in ein neues Gnadenverhältnis zu Gott, wozu eine perſönliche Lebensvollendung ſeinerſeits nötig war, welche erſt die in ihm beſchloſſene Gnadenmacht vollends entband und dies neue Gnadenverhältnis wahrhaft begründete und verbürgte. Er hatte als Meſſias ſo einen neuen Bund zu gründen, welcher den geſetzlichen Gottesdienſt Israels ablöſte und das Geſetz aus ſeiner Veräußerlichung zu einer innerlichen Lebensmacht geſtalten ſollte. Die Früchte dieſer innerlichen Umgeſtaltung aber war er berufen an den Gläubigen, die ſich zunächſt in einer neuen religiöſen Gemeinde ſammeln ſollten, als der zu himmliſcher Wirkſamkeit Erhöhte in dem meſſianiſchen Gerichte, zu dem er wiederkommen wollte, zu prüfen und zu ſammeln. Ich darf wohl hoffen, daß einer ſolchen Auslegung der Aufgabe des Herrn insbeſondere auch die beiden Bearbeiter, mit denen ich mich im Vorſtehenden beſonders beſchäftigt habe, ihre Zuſtimmung nicht verſagen werden, auch wenn ſie die Faſſung da oder dort präciſer wünſchen möchten. Aber ſie werden ſagen, dieſe Vorſtellung von ſeiner meſſianiſchen Berufsaufgabe konnte Jeſus nur nach und nach unter der thatſächlichen Durchführung ſeiner Arbeit gewinnen. Wenn ich das Gegenteil behaupte und ſage, daß Jeſus von Anfang an den Umfang ſeines Berufes überſehen hat, ſo glaube ich gezeigt zu haben, daß ich das nicht ohne gute Gründe ſage, die immer noch der Widerlegung wert ſind; ich darf wohl ſagen, daß die von mir vertretene Anſchauung am wenigſten exegetiſche und kritiſche Gewaltthaten fordert, wie ſie die gegneriſche Anſchauung kaum entbehren und nur durch Gründe rechtfertigen kann, welche vielfach eben nur eine petitio principii enthalten. Von einer das menſchliche Bewußtſein ſchlechthin zerſtörenden Allwiſſenheit kann bei meiner Anſchauung nicht die Rede ſein: daß Jeſus das Verhalten ſeines Volkes zu ſeiner Arbeit und damit den Gang dieſer

Arbeit im einzelnen erſt aus der Erfahrung kennen lernen konnte, daß er ſein Verhalten im einzelnen Fall immer nur kraft ſeiner unmittelbaren Einheit mit dem Vater richtig einzurichten vermochte, iſt ja damit nicht im geringſten ausgeſchloſſen. Aber ein Meſſias, der über weſentliche Stücke ſeines Berufes je im Zweifel geweſen wäre, erſcheint ebenſo wenig denkbar als die thatſächliche Sicherheit, die Jeſus in ſeinem Reden bewährt, denkbar wäre, wenn dieſe Einſichten ihm erſt nach und nach aufgegangen wären. Glaubt man dieſes „Nach und Nach“ durchaus nötig zu haben im Intereſſe wahrer Menſchheit, dann muß man notwendig weiter gehen. muß auch die Momente bei Jeſus nachweiſen, die bei uns dieſes „Nach und Nach“ vermitteln, den Zweifel, das Schwanken, die Unklarheit, die weitere Berichtigungen nötig hat. Man wird vergebens nach dieſen Momenten in unſeren evangeliſchen Berichten ſuchen, wenn man nicht den naturgemäßen pädagogiſchen Fortſchritt in ſeiner Selbſtoffenbarung in ungehöriger Weiſe mit dem Werden des eigenen Bewußtſeins konfundiert.

Wird man wohl aber zugeben müſſen, daß mindeſtens im Laufe ſeines Berufswirkens die Vorſtellung von dem Umfang dieſes Berufes ſo, wie ich ſie eben zuſammenzuſtellen verſuchte, ſich ausgeſtaltet hat, ſo müßte die Vorausſetzung, daß dieſe Ausgeſtaltung erſt allmählich ſtattgefunden hat, ihre Richtigkeit notwendig auch dadurch zu bewähren ſuchen, daß ſie eine damit Hand in Hand gehende Veränderung ſeines perſönlichen Selbſtgefühls nachwieſe. Denn ein Mann, der die Überzeugung hat, daß er durch ſeinen Tod einen neuen Bund ſtifte und in himmliſcher Herrlichkeit von oben her ſein Werk fortſetzen wird, muß doch ein anderes Selbſtgefühl haben, als der, welcher, wenn auch mit Hilfe göttlicher Wunderkräfte, ein diesſeitiges Friedensreich auf dem Wege ſittlich-religiöſer Erneuerung eines Volkslebens zuwege bringen will. Dieſer Fortſchritt in ſeiner Selbſtſchätzung müßte doch, meint man, ſich auch nachweiſen laſſen, wenn man einmal glaubt, wirklich in die innere Entwickelung des Herrn einen Einblick gewinnen zu können. Die rationaliſtiſchen Biographieen verſuchen es allenfalls, die Entſtehung der „Schwärmerei“ aus der Verzweiflung über das Mißlingen ſeines Reformationsverſuchs zu erklären, freilich ohne in den

Quellen halbwegs ausreichende Anhaltspunkte dafür zu finden. Aber wer es nicht wagt, sich solche exegetische und dogmatische Freiheiten zu nehmen, wird doch immer in Verlegenheit sich befinden, wenn er auf die Frage antworten soll, wie Jesus so ohne weiteres zu dem Glauben an seine Wiederkunft fortschreiten konnte, ohne daß uns Stadien des Schwankens, des Zweifels sich verrieten. Daß aber nicht etwa die Überlieferung mit Absicht diese Übergangsstunde, daß ich so sage, seines Bewußtseins verwischt haben kann, beweist die Treue, mit der sie den Kampf in Gethsemane festgehalten. Gerade also da, wo der Gewinn, den man für eine geschichtliche Betrachtung aus der Annahme einer erst allmählich entstehenden Einsicht in den Umfang des Berufes etwa erhoffen möchte, sich bewähren müßte, suchen wir vergeblich nach einer irgendwie haltbaren Darstellung dieser inneren Vorgänge im Leben des Herrn. Und doch zeigt sich, wenn wir den Gesamtumfang der im Messiasbegriff nach den Aussagen des Herrn umschlossenen Aufgaben ins Auge fassen, deutlich, daß die sittlich-religiöse Einzigartigkeit Jesu zur Lösung derselben noch nicht ausreichend sein konnte.

Es ist bereits bemerkt, daß, wenn auch daran festgehalten werden muß, daß die sittliche Vollkommenheit in keinem Widerspruch mit unserer Menschennatur stehen kann, wir doch bei der empirischen Beschaffenheit des Menschengeschlechtes das Vorkommen einer solchen sittlichen Vollkommenheit uns kaum ohne den Hintergrund einer Wesensverschiedenheit von uns zu denken vermögen. Man wird die Metaphysik nicht los, so lange man mit der Sündlosigkeit Ernst macht. Aber auch der sündlose Mensch als solcher wäre doch zur Ausführung des Berufes, wie er sich im vorhergehenden dargestellt hat, noch nicht befähigt. Wollte man auch annehmen, daß einem schlechthin normalen Verhältnis des Menschen zu Gott von selbst eine solche Zuwendung Gottes entsprechen würde, aus der dem Frommen die Gewißheit der göttlichen Vaterliebe, also eine neue Gotteserkenntnis erwachsen müßte, so muß sich doch fragen, ob damit auch eine so sichere Einsicht in die Absichten Gottes bezüglich der Ziele seiner ganzen Weltleitung und der wesentlichen Mittel zur Erreichung derselben hätte verknüpft sein müssen. Wenn

die Schrift davon redet, daß auch die Engel gelüstet habe, Einsicht zu gewinnen in den Gnadenrat Gottes, so werden wir doch annehmen müssen, daß die sündlose Vollkommenheit des Menschen diese Einsicht auch noch nicht ohne weiteres in sich schließen würde. Wir werden in dieser Beziehung also einen eigentümlichen, nicht schon in seiner sittlich-religiösen Ausrüstung beschlossenen Vorzug vor der empirischen Menschheit annehmen müssen. Es muß mit seinem Selbstbewußtsein eine spezifische Art des Wissens um Gott verknüpft gewesen sein. Und wenn wir ja auch Andeutungen haben, daß diese spezifische Gotteserkenntnis auf einer Mitteilung Gottes in sein Bewußtsein herein beruhte (Joh. 5, 20 ff.; 14, 24 u. s. w.), so muß doch diese offenbarende Mitteilung eine so stätige, fortgehende gewesen sein, daß sie schließlich von seinem persönlichen Selbstbewußtsein gar nicht mehr zu unterscheiden ist. Jene aus dem Alten Testament bekannte Formel der Propheten: „so spricht der Herr", hat hier ganz aufgehört. Es ist von Anfang an das Ich des Herrn, das autoritativ auftritt. Und wenn wir auch die Wunder des Herrn, die in seinem messianischen Berufe eingeschlossen waren, mit Weiß als ganz direkte Gotteswunder ansehen wollten, obgleich ja doch der Herr sie auch anderseits als seine Werke angesehen haben will, auf sein Wollen, sein Wort sie zurückführt, und obgleich die Spuren einer Vermittelung durch Handauflegung u. dgl. nicht ganz zu dieser Auffassung passen wollen, immer würde doch die Sicherheit, mit welcher der Herr diese Wunder seines Vaters veranlaßt, auf ein inneres Verhältnis zu dem Vater hinweisen, das doch über das, wenn auch noch so vollendete rein religiöse Kindschaftsverhältnis — das Glaubensverhältnis hinausliegen müßte. Vollends aber die Inanspruchnahme einer zukünftigen auch den Gesamtzustand der äußeren Natur umgestaltenden Macht kann nicht aus der Vollendung des religiösen Kindschaftsstandes abgeleitet werden. Wenn er in seinem Namen andere Wunder thun heißt, selbst aber bei seinem Thun für gewöhnlich sich nicht ausdrücklich auf den Vater bezieht, so geht schon daraus hervor, daß sein Verhältnis zum Vater in dieser messianischen Thätigkeit nicht rein nach Analogie des Verhältnisses seiner Apostel zu ihm beurteilt werden kann. Und jene spezifische Gottesmacht,

durch welche ein neues Leben gepflanzt werden ſoll, kann ſie nur als Ausfluß ſeiner religiös-ſittlichen Eigentümlichkeit oder als Konſequenz einer ihm ſelbſt erſt zuteil gewordenen Begabung angeſehen werden? Wir könnten wohl für die letztere Annahme uns zu entſcheiden veranlaßt ſein durch die Erfahrung, daß ja gerade der Geiſt im Neuen Teſtament als die Macht erſcheint, die, wie ſie den Menſchen unmittelbar zugleich mit dem Eintritt in das neue durch Jeſum vermittelte Verhältnis zu Gott gegeben wird, ſo auch durch die Einzelnen auf andere übertragbar iſt. Allein eben, weil dieſe Übertragung des Geiſtes auf andere doch als von ſeiner Perſon- und Berufsvollendung abhängig erſcheint — ich weiſe nur darauf hin, welche Bedeutung es hat, daß auch nach dem Bericht der Synoptiker die chriſtliche Taufe erſt nach Vollendung des Berufswirkens Jeſu eingeſetzt wird —, ſo wird der Gedanke nicht abzuweiſen ſein, daß für ſein Wirken ein ſchlechthin einzigartiges Verhältnis zum Geiſt vorauszuſetzen iſt, es iſt eben ſein Geiſt, der in anderen wirkt. Und wenn wirklich daran nicht zu deuteln iſt, daß der Herr ſeinen Tod als ein allgemein gültiges *λύτρον* angeſehen, für das es in dem Werte des Todes der Seinen nirgends ein Analogon giebt, ſo ſcheint mir auch hier der Schluß unabweisbar, daß das Selbſtbewußtſein Jeſu muß mit dem Bewußtſein eines ſpezifiſchen Wertes ſeiner Perſon verknüpft geweſen ſein, wie er nicht ſchon in ſeinem religiöſen Verhältnis gegründet war. Und vollends das Bewußtſein ſeiner durch die Auferſtehung zu erreichenden Herrlichkeit läßt ſich aus dieſer ſeiner perſönlichen Vollkommenheit nicht begreifen. Ohne Frage erſcheint die perſönliche Fortdauer, ja die Wiederherſtellung des geſamten Perſonlebens in adäquater Geſtalt einfach als Poſtulat der vollendeten religiöſen Gottesgemeinſchaft, wie der Herr ſelbſt den Sadducäern gegenüber mit dieſem Poſtulat argumentiert. Aber es iſt eine bewußte oder unbewußte Fälſchung des alten Rationalismus und zum Teil des modernen, wenn die Sache dargeſtellt wird, als ob es ſich bei der Auferſtehung des Herrn lediglich um die Gewißheit des Fortlebens Jeſu oder etwa um den Beweis für die Unſterblichkeit gehandelt habe, wie ich das in meiner Abhandlung über die Auferſtehung des Herrn und ihre dogmatiſche Bedeutung nachgewieſen zu haben

glaube. Die Auferſtehung erſcheint durchaus als Vermittelung einer fortdauernden und nur zu ſchrankenloſem Umfange gekommenen Einwirkung Jeſu auf die Welt. Die Gewißheit einer ſolchen allumfaſſenden Wirkſamkeit, wie ſie der Herr in Ausführung des Wiederkunftsgedankens ausſpricht, läßt ſich nicht ſchon aus dem Bewußtſein eines einzigartigen religiöſen Verhältniſſes ableiten. Auch das normale religiöſe Verhältnis zu Gott giebt einem Menſchen noch keinen Grund, ſich für den Weltrichter zu achten und ein religiöſes Verhältnis anderer zu ſich zu fordern, und das letztere thut der Herr doch auch bei den Synoptikern. Er ſetzt voraus, daß andere zu ihm Herr, Herr ſagen, er weiß ſich als den einzigen Meiſter, von dem die Seinen abhängig ſind, während ſie ſonſt keinen Meiſter haben ſollen, er erwartet das Bekenntnis zu ihm, das Gebet in ſeinem Namen.

Das alles dürfen wir doch nicht vergeſſen, wenn wir die Selbſtbezeichnungen Jeſu ins Auge faſſen. Ich habe, wie geſagt, nicht die Abſicht, mich auf dieſe vielverhandelte Frage über die Deutung des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* einzulaſſen. Daß gerade auch die Danielſtelle, auf die unter allen Umſtänden bei dem Namen Rückſicht genommen ſein muß, auf die Bedeutung idealer Menſchheit hinführt und den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im weſentlichen Gleichheit mit dem *δεύτερος Ἀδάμ* des Paulus erſcheinen läßt, iſt auch meine Überzeugung. Aber das Kommen in den Wolken drückt doch auf der anderen Seite eine Herrſchaftsſtellung aus, wie ſie hinausliegt über das Weſen auch des idealſten Menſchen. Wenn man auch nicht mit Grau ſchließlich den Gott der Offenbarung Jehovah ſelbſt dabei verſtehen will, daß ein Moment übermenſchlicher Weſenheit darin eingeſchloſſen iſt, wird ſich doch nicht leugnen laſſen. Gerade wenn man mit Beyſchlag in dieſem Ausdrucke das Verhältnis des Herrn zur Welt ausgedrückt findet, ſo wird man zu der Anſicht gedrängt, daß dies ſein Verhältnis eine Stellung zur Menſchheit in ſich ſchloß, die ein religiöſes Verhalten der Menſchen zu ihm fordert.

Und ebenſo ſcheint doch auch die Bezeichnung des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* über das idealſte rein menſchliche Bewußtſein hinauszuführen, die konſequent feſtgehaltene Unterſcheidung ſeiner eigenen Sohnſchaft,

von der ja auch den Gläubigen und prinzipiell der ganzen Menschheit zukommenden, wird ja allerdings nicht ausschließen, daß die Bezeichnung in ihrer verschiedenen Anwendung doch auch wieder ein gemeinsames Moment umschließt, aber ob der Unterschied, wie Beyschlag will, schon damit erschöpft ist, daß Jesus eben ist, was die anderen erst werden sollen, erscheint mir doch fraglich. Denn wenn in der Grundstelle Matth. 11, 25 seine Gemeinschaft mit dem Vater als eine für fremdes Erkennen eigentlich unzugängliche dargestellt wird, wenn er insbesondere verneint, daß außer dem Vater ihn jemand kenne, so liegt darin doch offenbar noch etwas Weiteres als nur der Gedanke, daß er in seiner Vollkommenheit den Menschen nicht verständlich sei, er stellt sich mit seiner Person hier doch der ganzen Menschheit gegenüber, und die Worte *πάντα μοι παρεδόθη* weisen doch auch hier auf eine Herrschaftsstellung des Gottessohns hin, die nicht schon aus der Vollendung seines religiösen Lebens stammt. So gewiß also das beides, daß Jesus aus dem Vater stammt und sein Verhältnis zu dem letzteren das vertraulichster Liebesgemeinschaft ist, ihm gemeinsam ist mit den anderen Gotteskindern, deren neues Leben ja auch durch Gott gesetzt ist, so wird man doch sagen müssen, daß die Sohnschaft Jesu auf einen metaphysischen Wert hinweist.

Ist dem aber so, überschreitet das, was Jesus über sich selbst aussagt und was wir als Voraussetzung seiner Aussagen über den Inhalt seines Berufes annehmen müssen, das Maß auch des vollkommensten idealsten Menschen, so ist der geschichtlichen Betrachtung eben damit eine Grenze gezogen, die sie nicht ohne Schaden überschreiten kann. Sie vermag nicht ohne weiteres sichere Schlüsse zu machen aus der allgemeinen Erfahrung auf die Vorgänge im Innern des Herrn, welche durch von außen an ihn herantretende Eindrücke in Bewegung gesetzt wurden oder in welchen sich die Berufsgedanken Jesu vermitteln. Noch weniger vermag eine rein geschichtliche Betrachtung uns die Entstehung des messianischen Bewußtseins und der Erfassung der einzelnen darin beschlossenen Aufgaben verständlich zu machen. Es soll ja nicht geleugnet werden, daß Jesus uns nach anderer Seite wieder ganz verständlich und menschlich nahe tritt, daß uns Gemütsbewegungen in Freude und

Trauer, in Freundlichkeit und Ernſt vor die Augen geſtellt werden, welche uns ganz verſtändlich ſind, aber dennoch erfährt der aufmerkſame Beobachter immer wieder auch den Wunderklang eines Selbſtzeugniſſes, das in ſeiner Sicherheit und Erhabenheit uns an ein Geheimnis mahnt, das wir keineswegs ohne weiteres ausſchöpfen können. Es ruht ja freilich in der Tiefe jedes Menſchenlebens für alle anderen ein gewiſſes Geheimnis, aber es iſt doch gerade der Reiz aller ſonſtigen Biographie, wenigſtens die geiſtigen Vorgänge, die im Lichte des Bewußtſeins des betreffenden Mannes ſelbſt ſich abſpielen, mit Hilfe der allgemeinen Erfahrung in ihrem Zuſammenhang klar und verſtändlich zu machen, zu zeigen, wie beſtimmte Einwirkungen anderer Menſchen, wie Erfahrungen der Außenwelt die Entſtehung gewiſſer Anſchauungen, die Erfaſſung gewiſſer Aufgaben, die Bildung eines gewiſſen Selbſtgefühls vermitteln und umgekehrt, wie das Reden und Thun, durch welches ein Menſch auf die Welt um ſich her einwirkt, ſich ausreichend erkläre aus dem Ineinanderwirken des ſo feſtgeſtellten Selbſtbewußtſeins mit den herantretenden Aufgaben. Aber auf dieſen Reiz muß die Darſtellung des Lebens Jeſu zu einem guten Teil verzichten, eben weil in dem Selbſtbewußtſein Momente enthalten ſind, von denen wir ſchlechthin unfähig ſind, zu erklären, wie ſie in dasſelbe hineingekommen und die ſo eigentümlicher Art ſind, daß wir nicht mit bekannten Größen rechnen können; die Bildung des meſſianiſchen Bewußtſeins zu erklären, hat der Rationalismus vergeblich verſucht. Es kann ſchließlich nur bei dem Urteil Selbſtüberhebung und Schwärmerei ankommen, aber auch von anderen Prämiſſen aus gemachte Verſuche, uns wenigſtens unter Vorausſetzung des meſſianiſchen Bewußtſeins den allmählichen Fortſchritt in der Erkenntnis ſeiner Aufgaben zu erklären, können ohne allerlei Gewaltthätigkeit nicht zuſtande kommen. Das meine ich eben an den Beiſpielen der neueſten Bearbeitungen des Stoffes nun gezeigt zu haben.

Es wir doch nicht möglich ſein, den dogmatiſchen Chriſtus durch den hiſtoriſchen zu erſetzen, denn dieſer hiſtoriſche Chriſtus hat in dem irdiſchen Lebensgang, deſſen Darſtellung ein Leben Jeſu allein kann geben wollen, nicht die Fülle ſeines Lebensgehaltes aufgeſchloſſen. Wie das Werk des Herrn in ſeinen Fleiſchestagen aller-

dings nur in gewiſſem Sinne vorbereitend war, wie erſt in Tod und Auferſtehung der eigentliche Grund zu ſeinem Reich gelegt wurde, ſo tritt auch ſeine Perſon erſt in der Geſtalt des zur rechten Gottes Erhöheten hervor. In dieſer Erhöhung iſt die Grundlage der kirchlichen Chriſtologie gegeben. Man kann das Weſen ſeiner Perſon nicht aus dem Teil ſeines Lebens, auf dem ihn ein Leben Jeſu begleiten kann, zu eruieren unternehmen. Das vierte Evangelium verſucht es, ſchon in dem auf Erden wandelnden Jeſus den Erhöheten ſchauen zu laſſen. Allein auch ſo entſchiedene Verteidiger der Authentie dieſes vierten Evangeliums, wie Weiß und Beyſchlag, erkennen unwillkürlich und mit Recht den Synoptikern doch wieder den Vorzug eigentlich geſchichtlicher Treue zu, eben weil ſie den Schleier von dem Geheimnis ſeiner Perſon noch nicht zu ziehen wagen. Aber gerade an dem Verhältnis des ſynoptiſchen und johanneiſchen Chriſtus, an dieſen zwei Darſtellungen, die für unſer Auge doch nie zu voller Harmonie zuſammengehen wollen, haben wir auch einen Wink, daß wir über eine relative Differenz des dogmatiſchen und rein hiſtoriſchen Chriſtus nie hinwegkommen werden. Wenn es uns nicht gelingen will, mit der Dogmatik in der Hand, alle ſynoptiſchen Berichte uns zurecht zu legen, ſo iſt es mindeſtens ebenſo verfehlt, zu meinen, man habe mit etlichen recht faßbar menſchlichen Zügen, die wir den Synoptikern entnehmen, nun das Geheimnis dieſer Perſon erfaßt. Soweit ſich dieſes Geheimnis überhaupt erfaſſen läßt, wird es nur durch eine Disziplin geſchehen können, die grundſatzmäßig auch das, was die Apoſtel, was die Kirche und Gemeinde von dem erhöheten Herrn erfahren hat und erfährt, zur Erklärung dieſes Geheimniſſes heranzieht. So wenig die Dogmatik dieſes Leben Jeſu vergeſſen und eine Chriſtologie aufſtellen darf, die mit dem thatſächlichen Verlauf dieſes Lebens in Konflikt tritt, ſo wenig darf ein Leben Jeſu die Dogmatik abſolut meiſtern wollen, eine Darſtellung desſelben darf nie vergeſſen, daß auch ſie ihre Grenze an der Dogmatik hat.

Auch wenn wir die Verſuche der neueſten Biographen, das allmähliche Werden der Einſicht Jeſu in ſeine Berufsaufgabe unter den Erfahrungen der Welt nachzuweiſen, in Abzug bringen, Verſuche, die mir überdies doch nicht konſequent durchgeführt ſcheinen,

auch wenn wir bei Unterſuchung der Verbindung der einzelnen Worte und Thaten des Herrn das Geheimnis ſeines perſönlichen Bewußtſeins in Rechnung nehmen und nicht, wie Keim ſchließlich wider Willen thun muß (III, 646 ff.), die Spuren von Leidenſchaftlichkeit und Härte entdecken, weil wir Jeſum ganz nach den Maßſtäben empiriſcher Menſchheit meſſen zu müſſen meinten: die Bewegung, der Fortſchritt fehlt dieſem Leben darum doch nicht, weil es nicht der Fortſchritt des Selbſt- und Berufsbewußtſeins Jeſu iſt, ſondern nur der Fortſchritt der Expoſition ſeiner Berufsaufgabe im Verhältnis zu der Art, wie die Welt ſich dazu ſtellt. Freilich möchte ich zum Abſchluß vorliegender Studie gerade hier auf eine zweite Grenze hinweiſen, die meines Erachtens auch die neueſten Bearbeitungen des „Lebens Jeſu“ zu wenig beachtet haben dürften, die in ihrem Rechte näher zu erweiſen ich für diesmal mir verſagen muß. Es laſſen ſich ohne Zweifel mit ziemlicher Sicherheit eine Anzahl von Abſchnitten im Berufsleben des Herrn auffinden, die mehr oder weniger deutlich in den Berichten ſich erkennbar machen. Aber es dürfte unmöglich ſein, danach nun wirklich alle einzelnen Perikopen in ſolche Ordnung zu bringen, daß ſie wirklich einen gewiſſen Fortſchritt und Zuſammenhang bilden. Es iſt ja eine Freude, zu ſehen, mit welchem eminenten Scharfſinn Weiß bemüht iſt, die einzelnen nach ſeiner Meinung von den verſchiedenen Berichterſtattern halb zufällig, halb abſichtlich unter einander gewirrten Stücke wo möglich an den chronologiſch richtigen Platz zu ſtellen, um ſie ſo recht verſtändlich zu machen. Allein wenn man da und dort meint, durch ſolche Richtigſtellung wirklich manches in neuer und vollerer Beleuchtung zu ſehen und beſſer verſtehen zu können, ſo wird man ſchließlich doch des Eindrucks nicht los, daß wir hier eben doch oft nichts weiter vor uns haben als das Spiel eines ab und zu doch mit ſehr ſubjektiven Motivierungen rechnenden Scharfſinns, der es immer nur zu einem ſehr mäßigen Grad von Wahrſcheinlichkeit bringen kann. Das ſynoptiſche Material ſcheint oft behandelt, wie jene Jugendſpiele, die dem Spieler die Aufgabe ſtellen, ein in bunt durcheinander gewürfelte Stücke auseinander gelegtes Bild wieder zuſammenzuſtellen, ohne daß wir doch in der Lage wären, auch bei dem Bilde, das eine ſolche Zu-

ſammenfügung der einzelnen Stücke des „Lebens Jeſu“ zuwege bringt, das Gelingen ſo ſicher zu beurteilen wie bei dem Verſuche, uns ſonſther bekannte Bilder wieder zuſammenzufügen. Ich geſtehe, daß mir die Art, wie z. B. das erſte Evangelium den Stoff bis Kap. 17 zuſammenſtellt, einen viel befriedigenderen und geiſtvolleren Zuſammenhang zu bieten ſcheint, als wir ihn durch freiere Kombination herzuſtellen vermögen. Folgt daraus auch durchaus noch nicht, daß er wirklich die Dinge in der urſprünglichen Folge berichtet hat, ſo glaube ich doch, daß wenigſtens das daraus folgt, daß, wenn es uns denn doch nicht möglich iſt, die wirkliche Reihenfolge mit einiger Sicherheit zu eruieren oder eine andere Reihenfolge nur mit Gründen zu motivieren, die auf die oben abgelehnte Vorausſetzung eines erſt allmählichen Werdens des meſſianiſchen Selbſtbewußtſeins führen, wir ſchließlich beſſer thun, an die Reihenfolge der Evangeliſten uns zu halten.

Doch, wie geſagt, iſt es hier nicht meine Abſicht, auf dieſe Seite der Sache weiter einzugehen. Im übrigen möchte ich dieſe Auseinanderſetzungen mit denſelben Worten ſchließen, mit denen ich vor einem Jahrzehnt die Abhandlung geſchloſſen, an die ich ſchon im Anfang angeknüpft. Wir glauben, daß die poſitive Theologie alles geleiſtet hat, was man von ihr verlangen kann, wenn es ihr gelingt, unter dem ausdrücklichen Zugeſtändnis, daß ein „Leben Jeſu“ ein Torſo bleiben müſſe, die Geſchichte aus den vorhandenen Quellen in aufchaulicher Weiſe darzuſtellen und überall die Punkte zu bezeichnen, wo die Dogmatik beginnen darf und muß.

Als Loſung über jedes „Leben Jeſu“ aber möchte ſich die lutheriſche Überſetzung von Jeſ. 53, 8 empfehlen: „Wer kann ſeines Lebens Länge ausreden?“

2.

Das Verhältnis von Kirche und Staat

in den Vereinigten Staaten Nordamerikas mit Bezug auf ihr Verhältnis in Deutſchland.

Von

D. Julius Köſtlin.

Das Verhältnis, welches in den Vereinigten Staaten Nordamerikas der Staat zur Kirche einnimmt, erſchien wohl in früheren Zeiten den meiſten ſtreng religiös und kirchlich geſinnten Deutſchen befremdlich, wenn nicht gar anſtößig und ſchlechthin verwerflich. Scheint es doch den direkten Gegenſatz zu bilden gegen den ſogenannten chriſtlichen Staat, wie er von evangeliſchen Theologen und auch chriſtlichen Politikern gefordert worden iſt. Nicht minder widerſtreitet es einer Anſchauung, welche das Sittliche weſentlich im Staat verwirklicht ſehen möchte und nach welcher deshalb das äußere religiöſe Leben, ſoweit es bleibende Berechtigung hat, im ſtaatlichen aufgehen müßte. Mit Recht nennt Ph. Schaff in ſeinem Buche „Church and State in the united States“ unter denen, welchen der von ihm vertretene amerikaniſche Standpunkt paradox und unmöglich dünken mußte, namentlich auch Hegel und Rothe.

Heute dagegen dürfte wohl mancher unter uns, der von jener ſtreng kirchlichen Richtung ausgegangen war, gerade bei ſeinen kirchlichen Beſtrebungen mit einer gewiſſen warmen Teilnahme, ja Bewunderung und Sehnſucht wenigſtens nach einer Seite hin auf die Stellung der dortigen kirchlichen Gemeinſchaften blicken: haben ſie doch im vollſten Maße die Selbſtändigkeit, zu der wir erſt aus einer Abhängigkeit von ſtaatlichen und teilweis gar in nicht chriſt-

licher Hand befindlichen Gewalten uns emporringen sollten, die Möglichkeit, ihre Bekenntnisse, Glaubenssätze und Ordnungen unbehindert durch alle nicht rein kirchlichen Organe in ihrem Innern zu strenger Geltung zu bringen, dazu meist auch ein äußeres Gedeihen und materielles Wohlergehen, das sie nach den äußeren Wohlthaten unseres Staatskirchentums gar nicht begehren läßt.

Jedenfalls ist es, wie für Kenntnis und Verständnis der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Kirche, so auch für eine richtige praktische Würdigung unserer und der fremden Verhältnisse von hohem Wert, jene Zustände und insbesondere die dort aufgestellten Rechtsordnungen und die zu Grunde liegenden Prinzipien richtig und klarer und genauer, als es insgemein bei uns der Fall zu sein pflegt, kennen zu lernen. Eine eigene kleine Schrift darüber erschien schon 1873 in Berlin aus der Feder eines amerikanischen Theologen: „Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten von Amerika, von Joseph P. Thompson, Dr. theol. et jur. aus Newyork, Verlag von L. Simion." Sie war veranlaßt durch den Wunsch deutscher Männer, welche für die eigenen kirchlich-politischen Fragen und Kämpfe auch mit den amerikanischen Erfahrungen sich bekannt machen wollten, und spezieller noch durch den Wunsch eines auch in Amerika hochgeehrten „Beamten der kaiserlichen Regierung", daß für ihn die dortigen kirchlichen Gesetze und Gewohnheitsrechte zusammengestellt werden möchten. So dürftig sie in manchen Beziehungen ist und so wenig sie tiefer in die prinzipiellen Probleme eindringt, so verdiente doch ihr Inhalt mehr, als wohl geschehen ist, beachtet zu werden. In dem, was sie mitteilt, hat sich auch seither nichts Wesentliches verändert. Die wichtigsten Bestimmungen hat dann in der 2. Aufl. der Herzogschen Realencyklopädie, im Art. „Nordamerika" (Bd. X, S. 634 ff.) Phil. Schaff kurz und klar zusammengefaßt. Eben dieser hat endlich jetzt die umfassendste Darstellung in einer schon erwähnten Schrift gegeben, mit welcher er noch zur Feier des hundertjährigen Jubiläums der Verfassung der Vereinigten Staaten (1887) betragen wollte und zu welcher er eine Rede, die er beim Antritt der kirchenhistorischen Professur des Union theological Seminary in Newyork hielt, erweitert hat: „Church and State in the united Sta-

tes, or the american idea of religious liberty and its practical effects, with official documents by Ph. Schaff, D. D., L. L. D.., New York and London 1888“ (SS. 161). Ich entſpreche nicht bloß einem Wunſche des geehrten Verfaſſers, ſondern gewiß auch einem Bedürfnis deutſcher Theologen und Kirchenmänner, wenn ich im Anſchluß an dieſes Buch und zugleich auch noch mit Hinſicht auf Thompſons Mitteilungen unſern Leſern die Grundzüge jener eigentümlichen ſtaatlichen und kirchlichen Geſtaltung zu vergegenwärtigen verſuche. Weiter bemerke ich inbetreff der Schaffſchen Schrift noch, daß ſie in einem eigenen Abſchnitt (S. 83—118) auch eine kurze Geſchichte des „Fortſchritts der religiöſen Freiheit“ in den verſchiedenen Staaten Europas (mit Ausnahme Rußlands [1])) enthält und daß Schaff ſeither auch in einer eigenen kleinen Schrift die engliſche Toleranzakte vom Jahre 1689, ihre geſchichtlichen Vorausſetzungen und die an ſie ſich reihende Weiterentwickelung oder den Fortſchritt von religiöſer Toleranz zu religiöſer Freiheit und Gleichberechtigung auf recht belehrende Weiſe behandelt hat (The toleration act of 1689, a contribution to the history of religious liberty, London 1888).

Die Eigentümlichkeit der geſellſchaftlichen Organiſation jener amerikaniſchen Chriſtenheit faßt Schaff in den Worten zuſammen: „Eine freie Kirche in einem freien Staat, oder eine ſich ſelbſt erhaltende und ſich ſelbſt regierende Chriſtenheit in unabhängiger, aber freundlicher Beziehung zum bürgerlichen Regimente.“ Hiermit, ſagt er, habe ein neues Kapitel in der Geſchichte der Chriſtenheit begonnen. Zugleich bemerkt er, daß dieſes Verhältnis doch bisher nie, weder vom geſchichtlichen, noch vom philoſophiſchen Geſichtspunkte aus eine Behandlung, wie es ſie verdiente, erfahren habe, in keiner weltlichen oder kirchlichen Geſchichte, ja auch in keinem der Werke über die Verfaſſung der Vereinigten Staaten zu einer genügenden Darſtellung und Erörterung gekommen ſei.

---

1) Obgleich (nach S. 14) Schaff einſt als einer der Deputierten der Evangeliſchen Allianz aus des ruſſiſchen Staatskanzlers Gortſchakoff Munde das kühne Wort vernommen hat, daß Rußland das toleranteſte Land der Welt ſei!

Zu einem richtigen Verständnis desselben und zu einem richtigen Urteil über unsere eigenen Zustände im Vergleich dazu gehört aber vor allem ein geschichtlicher Einblick in den Boden, auf welchem jener Bau sich erhoben hat.

Ein ebenso abstraktes wie hohes Prinzip erscheint dort mit voller Konsequenz durchgeführt, ein Prinzip, das ja auch oft in recht doktrinären Ausführungen begründet und empfohlen worden ist. Schaff redet auch selbst sogleich weiter von der amerikanischen „Theorie" der Untrennbarkeit von Religion und Freiheit; Thompson erklärt, daß die volle Freiheit des Kultus nicht ein vom Staat geschaffenes Privilegium, sondern ein dem Gewissen und der Persönlichkeit inwohnendes Recht sei, welches der Staat zu respektieren die Pflicht habe. Und auch schon bei den Männern, welchen Amerika seine Verfassung verdankt, waren solche Ideen wirksam. Dabei übten der Deismus und die an ihn sich schließende Aufklärung ihren Einfluß, während zu gleicher Zeit die amerikanischen Baptisten und die Quäker von ihrem religiösen Standpunkt aus den staatlichen Zwang in Sachen der Religion verwarfen. Gern möchte man hierüber bei Schaff noch mehr hören, während er auf diese Motive vielmehr nur nebenbei zu reden kommt. Eine so einflußreiche Persönlichkeit, wie Franklin, war, wie auch Schaff erwähnt, „vom Geiste des englischen Deismus und des französischen Unglaubens berührt", Jefferson, der Verfasser der Unabhängigkeitserklärung von 1776, war Voltairianer.

Aber hier so wenig wie sonst irgendwo in der Geschichte der Völker wären Theorieen zu einer Macht geworden, wenn nicht reale Zustände, Verhältnisse und Bedürfnisse zu dem hingetrieben hätten, was theoretisch von verschiedenen Seiten aus gefordert und begründet wurde. Und wir dürfen sagen: es waren geschichtliche Führungen Gottes, die dazu führten und nötigten — Führungen, durch welche auch eine religiöse Gesinnung, deren Theorie ursprünglich eine andere sein mochte, sich leiten, überzeugen und aufklären lassen mußte. Hierfür erhalten wir durch Schaff sehr wichtige Hinweise. Durch ihn und auch schon durch Thompson wird zugleich manches berichtigt, was in deutschen Schriften (auch z. B. in Uhdens Werk über die amerikanischen Kongregationalisten) über

die früheren kirchlichen Ordnungen der einzelnen Staaten falſch oder ungenau berichtet war.

Ein beſtimmtes chriſtliches Bekenntnis war bis zur Bildung der Union in allen Staaten, ausgenommen Rhode Island (wo indeſſen auch eine Zeit lang den Katholiken das Wahlrecht entzogen wurde), zur Bedingung für den Genuß bürgerlicher Rechte gemacht worden [1]). Die engliſchen Diſſenters, welche in Amerika Freiheit und Vollberechtigung für ſich ſuchten, meinten dort ihrerſeits ihr den göttlichen Ordnungen entſprechendes Kirchentum durch ſolche politiſche Beſtimmungen wahren zu müſſen. Die Presbyterianer nahmen ihr Weſtminſterbekenntnis hinüber mit dem Glaubensartikel, daß die ſtaatliche Obrigkeit die Pflicht habe, die Einigkeit in der Kirche aufrecht zu erhalten, die Ketzereien zu unterdrücken, den Verderbniſſen und Mißbräuchen in Gottesdienſt und Disziplin zu ſteuern. Aber die Religionsgemeinſchaften, welche ſo in der neuen Welt ſich feſtſetzten und organiſierten, waren in den verſchiedenen Gebieten, die dann gemeinſam von England ſich ablöſten und zu einem Staat ſich zuſammenſchloſſen, gar verſchieden: neben einander ſtanden da die der Kongregationaliſten, der Anglikaner (beſonders in Virginia), der Presbyterianer, der holländiſchen Reformierten, der Baptiſten, der Quäker, der römiſch Katholiſchen (in Maryland), dazwiſchen auch Methodiſten, Mennoniten, Lutheraner [2]), Herrnhuter. Im Kampfe für die Unabhängigkeit waren ſie alle brüderlich unter einander geeinigt. Sollten ſie zu einer ſtaatlichen Einheit auf die Dauer unter einander verbunden werden, ſo konnte keine der verſchiedenen Bekenntnisformen und ſtaatlichen Ordnungen der andern die Anerkennung und Gleichberechtigung innerhalb der politiſchen Geſamtverfaſſung verſagen; ja auch eine fernere Zurückſetzung der Glieder der einen Gemeinſchaft hinter die der andern innerhalb der einzelnen Gebiete oder der einzelnen „Vereinigten Staaten“ vertrug

1) In Pennſylvanien, wo in der Entſtehung der Kolonie durch den Quäker Penn 1680 die Kultusfreiheit eingeführt wurde (Schaff in der Realencyklop. a. a. O., S. 636), wurde doch 1689 (nach Schaff, Church and State etc., S. 21) Geſetz, daß jeder Beamte ein Bekenntnis gegen Transſubſtantiation, Meſſe und Heiligenverehrung ablege.

2) Über ſie vgl. Herzogs Realencykl. 2. Aufl. Bd. XVIII, S. 187 ff.

ſich nicht mit dem Geiſte der Einigkeit, durch welchen das Werden und Beſtehen des Geſamtſtaates bedingt war. Schon ehe die Geſamtverfaſſung geſetzliche Beſtimmungen hierüber aufſtellte, war man innerhalb einzelner Gebiete in dieſem Sinne vorangegangen. In Virginia war ſchon 1785 durch den Einfluß von Presbyterianern, Baptiſten, Quäkern und von der politiſchen Schule des oben genannten Jefferſon an der Stelle des anglikaniſchen Staatskirchentums, neben welchem andere religiöſe Gemeinſchaften geduldet waren, die volle Freiheit und bürgerliche Gleichſtellung aller durch eine Geſetzesakte verordnet worden.

So nahm denn die Staatenkonvention vom Jahre 1787 in ihre Verfaſſung den Artikel auf: kein religiöſes Bekenntnis dürfe je als Qualifikation für irgendein Amt der Vereinigten Staaten (office under the United States) gefordert werden. Noch weiter ging ein Zuſatz dazu (first amendment to the constitution) vom Jahre 1789: der Kongreß ſoll keinerlei Geſetz erlaſſen bezüglich der ſtaatlichen Aufrichtung (establishment) einer Religion oder Behinderung im freien Gebrauch einer ſolchen. An manchen Orten, beſonders bei den Kongregationaliſten von Maſſachuſets, erhoben ſich doch noch ernſte Bedenken gegen dieſe Beſtimmungen. Schaff hat den erſten genaueren Bericht von den darauf bezüglichen Verhandlungen gegeben. Dort ſchauderte ein Deputierter vor dem Gedanken zurück, daß Romaniſten und Heiden ins Amt kommen, daß Popery in Amerika aufgerichtet werden möchte. Dazu, daß der heftige Widerwille gegen Popery keine Folgen hatte, mochte die damals noch geringe Anzahl der dortigen Katholiken und die damalige Stellung des Papſttums auch in Europa beitragen. Nichts hören wir von ähnlichen Befürchtungen mit Bezug auf die Juden: man hatte dort noch keinen Anlaß zu fürchten, daß ſie eine Macht werden könnten. Im Jahr 1791 war die Verfaſſung doch mit dieſen Sätzen allgemein angenommen.

Wenn indeſſen Schaff dieſe und ſpeziell das „erſte Amendment“ die Magna Charta der kirchlichen Freiheit Amerikas nennt, ſcheint dies inſofern zu viel geſagt, als dieſelben an und für ſich doch ſtaatskirchliche Ordnungen für die einzelnen Staaten noch nicht

ſchlechthin ausgeſchloſſen hätten. Nicht daß kein einzelner Staat ein religiöſes „establishment“ anordnen ſollte, ſpricht die Verfaſſung aus, ſondern nur, daß der Staatenkongreß es nicht thun dürfe, und zugleich erklärt ſie, daß diejenigen Vollmachten, welche ſie nicht den Vereinigten Staaten übertragen, noch den Einzelſtaaten entzogen habe, dieſen vorbehalten bleiben. Wie Schaff ſelbſt und auch Thompſon berichten, ſind wirklich in einzelnen Staaten dahin gehörige Beſtimmungen feſtgehalten worden, welche für den Geſamtſtaat ausgeſchloſſen ſind. So beſteuerte der Staat Connecticut noch bis zum Jahre 1818, der Staat Maſſachuſets bis 1833 ſein Volk für den Unterhalt der kongregationaliſtiſchen Kirche. Durch die Verfaſſung des Staates New-Hampſhire ſind die einzelnen Ortſchaften ermächtigt, mit ihren Mitteln, ohne daß jedoch die Mitglieder abweichender religiöſer Gemeinſchaften dafür beſteuert werden dürften, für den Unterhalt des öffentlichen proteſtantiſchen Gottesdienſtes zu ſorgen, und noch im Jahre 1876 mißlang ein Verſuch, das Wort „proteſtantiſch“ hier zu ſtreichen. Sechs Staaten, darunter Pennſylvanien, ſchließen, während die Ämter der Vereinigten Staaten ohne die Forderung eines religiöſen Bekenntniſſes vergeben werden ſollen, von ihren eigenen Ämtern wenigſtens alle diejenigen aus, welche das Daſein Gottes und eine Vergeltung im Jenſeits leugnen. Eine merkwürdige Beſchränkung bürgerlicher Rechte aus kirchlichen Gründen haben nach einer andern Seite hin vier Staaten ratſam gefunden: ſie entziehen nämlich allen Geiſtlichen (clergymen) die Wählbarkeit für ihre kirchlichen Ämter und ihre Legislatur.

Allein die Prinzipien, welche in jenen Sätzen der Geſamtverfaſſung ſich ausſprechen, ſind darum doch auch für die Einzelſtaaten maßgebend geworden und haben die ganze Bevölkerung durchdrungen. Ein von Schaff citierter amerikaniſcher Hiſtoriker bemerkt: während faſt jeder andere in der Verfaſſung enthaltene Grundſatz ſchon hin und wieder Gegenſtand der Diskuſſion geworden ſei und in ſeiner Anwendung Widerſpruch erfahren habe, ſei die Richtigkeit jenes Prinzips der religiöſen Freiheit noch nie in Amerika beſtritten worden. Die Einzelnheiten, die wir ſo eben ausgehoben haben, kommen dem gegenüber kaum in Betracht, und es wird ſich, auch nach Schaffs Dafürhalten, ſehr fragen, wie lang ſie noch Beſtand be-

halten. Wie etwas Selbſtverſtändliches gilt für den Amerikaner die in jener Freiheit enthaltene bürgerliche Gleichberechtigung der Glieder aller religiöſen Gemeinſchaften und die Unabhängigkeit dieſer aller in ihrem inneren Leben und Regiment von der politiſchen Gewalt, die eben überhaupt mit kirchlichen Dingen nichts zu thun hat. Jene Artikel des Weſtminſterbekenntniſſes wurden bei den amerikaniſchen Presbyterianern ſchon ſeit dem Jahre 1787 durch ausdrückliche Beſchlüſſe umgeändert; ebenſo der 37. unter den 39 Artikeln der anglikaniſchen Kirche bei den amerikaniſchen Epiſkopaliſten ſeit 1801, indem der bürgerlichen Obrigkeit jetzt jede Autorität in rein geiſtlichen Dingen abgeſprochen wird: Änderungen in den Bekenntniſſen, die auch in einer Symbolik nicht unbeachtet bleiben ſollten. Unter unſern deutſchen Landsleuten, die dort mit großer Strenge, ja wohl reiner als irgendwelche europäiſche Lutheraner die Sätze der Konkordienformel feſthalten, kann doch wenigſtens dem, daß Wiedertäuferei vom weltlichen Regiment nicht geduldet werden dürfe, heutzutage keiner mehr beiſtimmen.

Dasſelbe Prinzip ſchließt endlich beſonders auch eine Unterhaltung oder wenigſtens Unterſtützung religiöſer Gemeinſchaften durch den Staat aus, und auch dieſen Grundſatz ſehen wir ſowohl in den einzelnen Staaten als nach der Geſamtverfaſſung ſchon ſeit der Aufrichtung dieſer Verfaſſung mit den erwähnten geringen Ausnahmen durchgeführt. Zu zeigen, wie es bei der Herſtellung dieſer neuen Ordnung für die bisher von Staats wegen unterhaltenen Religionsgemeinſchaften zuging, hat leider keiner der genannten Schriftſteller ſich zur Aufgabe gemacht. Vom Staate, nämlich aus der allgemeinen bürgerlichen Beſteuerung, hatte ja namentlich auch das kongregationaliſtiſche Kirchenweſen gewiſſer Kolonieen ſeinen Unterhalt bezogen. In der Kolonie Virginien hatte die dort aufgerichtete anglikaniſch-biſchöfliche Kirche, wie Thompſon berichtet, ein reiches Eigentum von der Krone erhalten. Das verblieb ihr auch innerhalb der neuen Staatenbildung kraft öffentlichen Geſetzes und ein Verſuch, dasſelbe allmählich teilweiſe ſtatt deſſen zur Verwendung für die Armenpflege zu ziehen, mißlang, der oberſte Gerichtshof der Vereinigten Staaten ſicherte die Kirche in dieſem ganzen Beſitz. Virginien ſtand jedoch hierin einzig da, und ohne Zweifel war auch

hier das bisherige Eigentum für die ferneren Bedürfniſſe weit nicht ausreichend. In den anderen Staaten wurde jener Unterhalt, ſo weit ihn gewiſſe Kirchen bezogen, ihnen vielmehr aus dem Ertrag der fortlaufenden Steuern zuteil, und ſtatt deſſen hatten dann nach der neuen Ordnung ihre Mitglieder ebenſo wie die aller daneben beſtehenden religiöſen Gemeinſchaften ſich ſelbſt zu beſteuern. Aber Schwierigkeiten oder gar Gefahren für ihren ferneren Beſtand und ihr Wohlergehen ſind, ſo weit wir ſehen, nirgends aus dieſer großen Umgeſtaltung der Verhältniſſe entſprungen, obgleich, wie Schaff berichtet, noch bei dem ſpäteren Vollzuge der Änderung in Connecticut und Maſſachuſets manche wackere und intelligente Leute Schlimmes davon für ihre Religion fürchten zu müſſen meinten. Um die Leichtigkeit des Übergangs zu erklären, haben wir uns daran zu erinnern, daß in jenen amerikaniſchen Kolonieen ſchon vermöge ihres Urſprungs und der ihnen bereits von Anfang an eigenen Verfaſſung allen Staatsbürgern und Kirchengliedern ein auf unſerem Kontinent ſehr ungewöhnliches Bewußtſein der perſönlichen Selbſtändigkeit und Verpflichtung wie Berechtigung inwohnte, daß ein ſolches bei jenen Reformierten, den Presbyterianern und vornehmlich Kongregationaliſten, auch durch die ihnen eigenen religiöſen und kirchlichen Grundſätze geweckt und gefördert wurde, daß endlich die Änderung nicht ſo groß, als es uns ſcheinen könnte, geweſen iſt, wenn die jenen Kirchen zufließenden Gelder, die fernerhin von den Kirchengliedern als ſolchen beigeſteuert werden ſollten, bisher doch größtenteils ſchon von denſelben Perſonen und nach Beſchlüſſen der aus ihrer eigenen Mitte hervorgegangenen ſtaatlichen Legislatur als bürgerliche Steuern bezahlt worden waren. So gehört denn gerade auch dieſe „Selbſtunterhaltung“ der Kirche ganz weſentlich zum amerikaniſchen Prinzip der kirchlichen Freiheit. Namentlich auch von ihr gilt jener Ausſpruch, daß das Prinzip ſo unbeſtritten wie kaum irgendein anderer Grundſatz der Verfaſſung daſtehe. So faßt Schaff in dem oben von uns vorangeſtellten Satz von der „freien Kirche“ beides, das eigene Regiment und die Selbſtunterhaltung, gleich zuſammen und nennt dieſe noch vor jener: „a free Church in a free State, or a self-supporting and self-governing Christianity“. Er, wie jeder Nordameri-

laner, kann sich das zweite immer nur in Einheit mit dem ersten denken.

Für die geschichtliche Entwickelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in unserem Deutschland bietet diejenige, welche wir hier von uns haben, sehr bedeutsame Analogieen dar, und unwillkürlich reihen sich daran für uns ernste Fragen über den Gang, welchen jene noch weiter nehmen werde. Ehe noch in Deutschland der im Prinzip des evangelischen Glaubens liegende Grundsatz der Religionsfreiheit klar erkannt und mit seinen Konsequenzen behauptet war, trieb dort die faktische Teilung der Nation in römische Katholiken und in Augsburgische Konfessionsgenossen zu einer Gleichberechtigung der Reichsstände beider Konfessionen innerhalb der Gesamtheit des Reichs, das freilich hierdurch mehr als durch irgendetwas anderes an seiner Einheit und hiermit an seinem Bestande Schaden litt, und weiter zu einer Duldung der einen Konfession durch die andere auch innerhalb der Einzelstaaten. Zu einer Zeit, wo die religiöse Aufklärung auch Deutschland weithin durchdrungen und wo auch bei tief christlicher Gesinnung doch der konfessionelle Eifer sehr nachgelassen hatte, führten die politischen Umwandlungen und Umwälzungen der deutschen Staaten mit ihrer konfessionell verschiedenen und immer mehr gemischten Bevölkerung weiter dahin, daß durch ein für ganz Deutschland geltendes Gesetz, nämlich durch die Bundesakte vom Jahre 1815, den verschiedenen christlichen Konfessionen volle bürgerliche und politische Gleichberechtigung zugesichert wurde (Schaff hat in seiner Übersicht über die Fortschritte der religiösen Freiheit in Deutschland, a. a. O. S. 90 ff., dies übergangen und erst der allgemeinen Bestimmungen des Norddeutschen Bundes und unseres heutigen Deutschen Reiches gedacht). Eben dazu sind seither auch die Juden gelangt. Nach unserm heutigen Rechte bringt überhaupt eine Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses keine Beschränkung jener Rechte mehr mit sich. Wir haben insoweit statt der früheren bloßen Toleranzübung jetzt auch in Deutschland die religiöse Freiheit, wenngleich nach anderen Seiten hin, nämlich bezüglich der Bildung neuer, organisierter, religiöser Gemeinschaften und bezüglich der öffentlichen Ausübung des religiösen Kultus keine reichsgesetzlichen Zusicherungen bestehen und die

Geſetzgebungen der einzelnen Staaten erſt mehr oder weniger weit gehen. Zugleich hat beſonders der Umſtand, daß hiernach auch bei der ſtaatlichen Geſetzgebung und Regierung Leute des verſchiedenſten religiöſen Bekenntniſſes mitſprechen können und daß demgemäß unſere evangeliſche Kirche durch ihre Abhängigkeit vom ſtaatlichen Regiment auch in eine Abhängigkeit von „Katholiken, Juden und Heiden“ gerate, bekanntlich viele der Unſrigen auch für eine Freiheit der Kirche im Gegenſatz gegen dieſen Zuſammenhang mit dem Staate begeiſtert. Wenn wir den Gang unſerer Geſchichte und die darin liegenden göttlichen Weiſungen verſtehen, müſſen dann nicht auch wir hierin, ja überhaupt in jener vollen religiöſen und kirchlichen Freiheit Amerikas unſer Ziel erkennen?

Aber wie ſehr unterſchieden ſich doch nach anderen Seiten hin die geſchichtlichen Vorausſetzungen und Bedingungen dort und hier! Nicht eine ſolche reiche Zahl von Religionsgemeinſchaften, die ſich alle einander gewiſſermaßen das Gleichgewicht halten, wie in Amerika, ſondern nur die große römiſch-katholiſche und eine ſtaatlich anerkannte und nach engliſchem Ausdruck „etablierte“ evangeliſche Kirche mußten in Deutſchland für die neue Geſtaltung der ſtaatlichen Verfaſſung mit Bezug auf ihr Verhältnis zum Kirchenweſen entſcheidende Bedeutung gewinnen. Handelt ſich's für den Staat um die Frage, wie weit er über eine innerhalb ſeines Gebietes beſtehende Gemeinſchaft ſich die Aufſicht vorbehalten müſſe, wie weit er ſolche Gemeinſchaften zu einem Staat im Staat heranwachſen und frei ſich bewegen laſſen dürfe u. ſ. w., ſo kamen für die Beantwortung der Frage dort ganz andere thatſächliche Verhältniſſe und Zuſtände als auf deutſchem Boden in Betracht; die römiſche Kirche, deren Charakter und Tendenz freilich an ſich überall gleich iſt, hatte dort bei der Entſtehung der Verfaſſung noch einen verhältnismäßig unbedeutenden Beſtand und ließ ihren Charakter nach den Seiten hin, welche für jene Frage wichtig ſind, noch wenig zum Ausdruck kommen, ja unterſcheidet ſich, wie wir weiterhin bemerken werden, in dieſer Beziehung auch heute noch vom Gebaren Roms in der alten Welt. — Zu dem hatte der Staat hier längſt ganz anders als in den amerikaniſchen Staaten und Kolonieen ſich veranlaßt, verpflichtet und genötigt gefunden, überhaupt die allgemeinen In-

tereſſen und Aufgaben des geiſtigen und ſittlichen Lebens beaufſichtigend, fürſorgend, leitend in ſeinen Bereich zu ziehen, während ſie dort vielmehr dem ſelbſtändigen Streben und Wirken der Staatsgenoſſen und freien Vereinigungen überlaſſen ſind und, wie wenigſtens die bisherigen Erfahrungen zeigen, auch wirklich überlaſſen werden können. Man denke nur z. B. an die Art, wie die für Volk und Staat ſo wichtigen höchſten wiſſenſchaftlichen Anſtalten dort und hier geſtiftet und gepflegt werden! Die Staatsidee, bei welcher man dort ſich begnügt, ja für welche man dort gefliſſentlich einſteht, wird denjenigen, welche hier den Staat veranlaſſen möchten, die Kirche „frei zu geben“, ſonſt ſchwerlich zuſagen. — Am dringendſten endlich erhebt ſich vom Standpunkt der Kirche aus und in ihrem eigenen Intereſſe die Frage, wie weit für unſere evangeliſche Kirche die Bedingungen dafür vorliegen, daß auch ſie ohne Schaden für ihren gegenwärtigen Beſtand und ihre Einheit auf die Autorität verzichten könnte, welche für ihr Geſetz und Regiment bei der großen Menge ihrer Angehörigen die gegenwärtige Verbindung mit dem Staate mit ſich bringt, und ganz beſonders auch auf die materiellen Mittel, welche ſie derſelben verdankt. Von jenen Vorbedingungen, die wir beim chriſtlichen Volk der amerikaniſchen Kolonieen und Staaten gefunden haben, findet hier vermöge der Entſtehung und bisherigen Erhaltung unſeres Kirchentums vielmehr das gerade Gegenteil ſtatt.

Suchen wir die Ziele, auf welche dennoch auch uns der Gang der Geſchichte hinführt, ſo wird das gewiß feſtſtehen, daß der chriſtliche Glaube, wie ja ſein Weſen und Grund es erfordert, immer mehr Sache freier eigener Überzeugung und Selbſtbeſtimmung für alle werden und daß auch den ſchwerſten religiöſen Kämpfen freier Spielraum, ohne Einfluß äußerer Gewalten und Vorteile, gelaſſen werden muß [1]). Aber eine in ſich unabhängige äußerliche Organiſation und Verwaltung der Kirche iſt damit nicht notwendig verbunden, und gerade vom evangeliſch-lutheriſchen Standpunkt aus darf man dieſe ja auch nicht auf *eine* Linie mit jener Glaubens-

1) Nicht anders habe ich ſchon 1859 geurteilt in meinem Buch „der Glaube, ſein Weſen, Grund und Gegenſtand u. ſ. w.“, S. 516 ff.

freiheit und mit dem Grundweſentlichen in Glauben und Kirche ſtellen. Im Hinblick auf unſere Vergangenheit und Gegenwart iſt und bleibt doch der Gedanke ganz zuläſſig, daß unſere Kirche vielmehr auf unabſehbare Zeiten vermöge der Beſchaffenheit ihrer eigenen Glieder und vermöge der im Staat feſtgehaltenen Ideen und Tendenzen einer Abhängigkeit verfallen bleibe, welche ſie zwar oft ſchmerzlich zu fühlen, unter welcher ſie aber um ſo mehr an der Unterſcheidung des wahrhaft Geiſtlichen und des Außenweſens einer Gemeinde Chriſti noch zu lernen und in dem einen, das ihr ſchlechthin notthut, ſich zu üben haben wird. Nahe genug liegt auch der andere Gedanke, daß ſie einmal zu jener Unabhängigkeit durch kirchlich-politiſche und ſoziale Kämpfe und Umwälzungen hindurchgeführt werden möchte, die ihr ſelbſt ſchwere Gefahren und wenigſtens ihrem äußeren Beſtand zunächſt große Verluſte brächten. Wollten wir dagegen annehmen, daß ſie durch die Beſtrebungen moderner Kirchenmänner glücklich die gewünſchte Selbſtändigkeit erlangen und zugleich die ihr von der Staatsgewalt her zugefloſſenen Mittel ſich fernerhin ſichern, auch ihrem eigenen Kirchenregiment eine von dort her ſtammende Autorität werde bewahren können, ſo wäre das ein ſchöner Glaube, um den niemand zu beneiden und der nur Luftſchlöſſer zu bauen und die wirkliche Arbeit zu verwirren geeignet wäre [1]).

Wenden wir uns aber wieder zu den Kirchen Nordamerikas, ſo war hier jene Entwickelung nicht bloß eine geſchichtlich berechtigte und notwendige, ſondern die Gegenwart zeigt uns auch, daß die Befürchtungen, welche europäiſche evangeliſche Chriſten für das dortige Chriſtentum hegten, wenig Grund hatten, ja daß dieſes dort unter jener Verfaſſung eine Kraft entfaltet, durch die unſer Chriſtentum ſich beſchämen laſſen mag. Schaff kann den Fortſchritt, welchen die Vereinigten Staaten „in Religion nicht minder als in Volkszahl, Handel, Wohlſtand und allgemeiner Civiliſation“ gemacht haben, als ein Wunder der modernen Geſchichte bezeichnen. Beſonders zu beachten iſt die Zunahme der Gemeindeglieder im engern

1) Vgl. auch meinen Vortrag: „Worin hat die evangeliſche Kirche — — ihre unentbehrliche Stärkung zu ſuchen?“ Halle 1887.

Sinn oder „Kommunikanten“. Im Jahre 1887 zählte man bei einer Bevölkerung von etwa 60 Millionen über 132000 Kirchen, 91900 Geistliche, 19 Millionen Kommunikanten [1]). Die großen, übermäßig anschwellenden Städte bleiben darin nicht zurück: Newyork zählte in jenem Jahr 431 Kirchen und Kapellen, abgesehen von kleineren Missionsstationen. Während man bei uns für die kirchlichen Bedürfnisse noch möglichst viel Mittel von einem kargen Staat herauszuschlagen sich bemüht und mit lautem Rufen nach freien Gaben nur Beiträge gewinnt, die zu den großen Notständen in keinem Verhältnis stehen, bringen dort die christlichen Gemeindeglieder ohne jedes Dazuthun des Staates, ohne jeden Einfluß politisch hochgestellter Persönlichkeiten und auch mit viel weniger Agitation das Nötige für ihre Kirchen und auch für äußere und innere Mission auf, und zu dem für die Kirche Nötigen gehört hier auch die Herstellung und Erhaltung der theologischen Lehranstalten. Zugleich wächst das ständige Kirchenvermögen; nach Schaffs Berechnung verdoppelt es sich durchschnittlich in zehn Jahren. — Die Erfolge kirchlicher Bestrebungen in Amerika sind um so höher anzuschlagen, da sie dort fort und fort mit Menschenmassen zu thun haben, die neu von außen her kommen und großenteils bisher unkirchliche Elemente mit sich bringen, ja den stärksten Beitrag für die Zunahme von Unsittlichkeit und Verbrechen liefern. Nach den statistischen Mitteilungen bei Thompson waren im Jahre 1871 unter einer weißen Bevölkerung von 33½ Millionen (zu welcher über 4½ Millionen Farbige kamen), etwas mehr als 5½ Millionen Fremdgeborene, und in den Gefängnissen im Bereich der Vereinigten Staaten befanden sich damals neben 16100 eingeborenen Weißen nicht weniger als 8700 Fremdgeborene (dazu 8000 Farbige). — Die Selbstregierung geht je nach den verschiedenen kirchlichen Prinzipien und Verfassungen geordnet vor sich. Man hat schon bezweifelt, ob die lutherische Kirche, weil sie nur die Übung des

1) So nach Schaffs Buch S. 79 f., vgl. seine Angaben fürs Jahr 1880 in Herzogs Encykl. a. a. O., S. 641; eine verhältnismäßig geringere Zahl von Kommunikanten findet sich bei Thompson a. a. O., S. 84 f. fürs Jahr 1872.

Wortes und der Sakramente zu ihrem eigentlichen Weſensbeſtande rechnet, auch geſetzliche, rechtliche Formen für ſich zu ſchaffen und ſelbſtändig zu erhalten fähig ſei: dort ſieht man, wie ſie's thun kann und thut, ſobald nur das wirkliche Bedürfnis es erfordert und mit ſich bringt. — Hauptgegenſtand der Beſorgnis iſt bei einer Ablöſung der evangeliſchen Kirche vom Staat und den ſtaatlichen Autoritäten das Zerfallen der Kirche in „Sekten". Eine große Zerſpaltung der evangeliſchen Chriſtenheit in verſchiedene Kirchengemeinſchaften findet ja dort auch wirklich ſtatt, und zwar auch unter den Lutheranern. Ob aber nicht doch gerade dort ein richtiges Bewußtſein tiefſter innerer Einheit trotzdem noch mehr als bei uns ſich zu erkennen giebt? ob hierfür nicht auch ſchon die allgemeine gegenſeitige Anerkennung als chriſtlicher „Denominationen" anſtatt unſeres Redens von „Kirchen" und „Sekten" bedeutſam iſt? ob die chriſtliche Einheit und Brüderlichkeit nicht unter unſeren „Richtungen" und „Fraktionen" oder „Gruppen" oft mehr leidet als unter jenen verſchiedenen Denominationen? — Erſchrecken möchte man vor der großen Menge ungetaufter Heiden, die dort heranwachſe. Aber wir haben ja längſt erfahren, wie dieſelbe Gefahr in unſeren großen Städten trotz alles ſtaatlich unterſtützten Kirchentumes droht, und die hierauf gerichteten freien religiöſen und kirchlichen Beſtrebungen ſind dort längſt den unſerigen zuvor gekommen. — Man hört gegen die freien Kirchen Amerikas wohl den Argwohn und Vorwurf ausſprechen, daß dort die Geiſtlichen in verderbliche Abhängigkeit von Gunſt und Ungunſt der Gemeinden geraten, daß mit ihrer Beredſamkeit und Kunſt viel Schwindel und Humbug ſich verbinde, daß unwürdige Subjekte mannigfacher Art bei den unmündigen Gemeinden ſich einſchleichen und ihr Spiel treiben u. ſ. w. Amerikaniſcherſeits kann entgegnet werden, daß gerade dort vielmehr recht ſelbſtändige männliche Perſönlichkeiten auftreten, daß die Künſte der Gunſtbuhlerei, Effekthaſcherei u. ſ. w. anderswo unter anderen Formen nicht minder gedeihen, daß das freie öffentliche Leben dort auch zu energiſcherem Einſchreiten gegen Ärgerniſſe führe. Schaff kann auf die Zeugniſſe hoher Anerkennung hinweiſen, welche gerade dort von hervorragenden Männern, auch Juriſten und Staatsmännern, dem edeln und fruchtbaren

Wirken der Geistlichkeit erteilt worden sind. Wohl mit Recht warnt er auch vor Berichterstattern, die auf eine flüchtige Bekanntschaft des amerikanischen Lebens hin die schlimmen Erscheinungen, die ihnen da in die Augen sprangen, gleich zur Charakteristik des Ganzen ausbeuten. Immer bleibt das Urteil bestehen, daß die evangelischen Kirchen die schwere Probe, in welche sie dort gestellt worden sind, mit schönem, großen Erfolg bestanden haben, mit einem Erfolge freilich, der uns doch nicht erlauben könnte, unsere Kirchen mit ihren geschichtlichen Grundlagen und ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit willkürlich in ähnliche Proben hineinzuführen.

Und das in diesen Kirchen lebende Christentum erweist nun trotz aller Trennung zwischen Kirche und Staat fort und fort seine Kraft auch im Staat und mit Bezug aufs staatliche Leben.

Daß seine Einflüsse durch jene Trennung schon nach dem Sinn der ursprünglichen Gesetzgeber nicht etwa abgeschnitten werden sollten, zeigte uns schon der oben gezeichnete Lauf der Geschichte, so viel auch bei einzelnen religiöse Gleichgültigkeit, ja Abneigung gegen das positive Christentum herrschen mochte. Argwohn gegen gefährliche Einflüsse des Klerus spricht ohne Zweifel aus jener alten Verfassungsbestimmung einiger Staaten, welche den Geistlichen aller Konfessionen die Wählbarkeit zu staatlichen und bürgerlichen Ämtern entzieht (oben S. 514); aber sie ist jetzt Ausnahme; namentlich der Staat Newyork hat, wie Thompson berichtet, eine derartige Bestimmung, welche „seine frühere Verfassung verunzierte", seither abgethan. — Wenn ein Gesetz ebendesselben Staates (nach Thompson) für das bewegliche und unbewegliche Eigentum einer jeden Kirche ein Maximum festsetzt, so läßt diese Vorsichtsmaßregel, welche die kirchlichen Korporationen nicht zu reich und dadurch mächtig werden lassen will, doch vollkommen genügende und überflüssig große Mittel für die kirchlichen Mittel frei und will dem geistlichen Wirken in ihnen und von ihnen aus keineswegs Eintrag thun. — Eine merkwürdige Ablehnung jedes christlichen Bekenntnisses hat freilich einst die Regierung der Vereinigten Staaten in einem Vertrag mit Tripolis für gut befunden. Es heißt dort: „da die Regierung der Vereinigten Staaten von Amerika in keinerlei Sinn auf die christliche Religion begründet ist, da sie in sich selbst keinen Charakter von

Feindſchaft gegen die Geſetze, die Religion oder die Ruhe der Muſelmänner hat, — — ſo wird hiermit erklärt, daß kein religiöſer Vorwand je die zwiſchen den beiden Ländern beſtehende Harmonie ſtören wird.“ Dieſe Erklärung, in welcher offenbar der religiöſe Indifferentismus mit einer kläglichen diplomatiſchen Rückſicht auf den Piratenſtaat zuſammenwirkte, wird von Schaff (a. a. O., S. 41) zu milde beurteilt, war indeſſen, wie er bemerkt, ſchon damals „das einzige Exempel anſcheinender Feindſeligkeit gegen das Chriſtentum“, und wäre heutzutage ſicherlich unmöglich — nicht bloß wegen des nationalen Ehrgefühls, ſondern auch wegen des weit ſtärkeren und allgemeineren chriſtlichen Bewußtſeins. Schaff erinnert ihr gegenüber mit Recht daran, wie kräftig neuerdings die amerikaniſche Regierung bei der türkiſchen ſich der amerikaniſchen Miſſionäre annimmt, die unter den Muſelmännern Miſſion treiben.

Was poſitive Einflüſſe wahrhaften, evangeliſchen Chriſtentums auf den Staat betrifft, ſo hat man ja auch in Deutſchland jetzt gelernt, ſie zumeiſt in ſittlichen Früchten zu ſuchen, nämlich darin, daß eine Nation in der Auffaſſung und ſo auch in der geſetzlichen Ordnung der ſittlichen Verhältniſſe, in den Beſtimmungen über Familie und Ehe, in der Würdigung aller menſchlichen Perſönlichkeiten, im Einſchreiten gegen öffentliche, das ſittliche Leben bedrohende Ärgerniſſe, ferner in einem den religiöſen Übungen gewährten Rechtsſchutz ihr chriſtliches Bewußtſein kundgebe und behaupte. Getroſt können darin die Nordamerikaner jedem unſerer chriſtlichen Staaten ſich zur Seite ſtellen.

Mag man darüber klagen, daß z. B. mit den chriſtlichen Grundſätzen über die Ehe die Leichtigkeit, mit der ſie nach den Geſetzen vieler nordamerikaniſcher Staaten geſchieden werden könne, ſich nicht vertrage, ſo wiſſen wir ja genugſam, wie ſchwer auch bei unſerer Verbindung zwiſchen Staat und Kirche ein ſtrengeres geſetzliches Geltendmachen jener Grundſätze ſich erweiſt. — Die weſentlich auf der chriſtlich-ſittlichen Anſchauung ruhende Monogamie iſt neuerdings auch dem amerikaniſchen Prinzip vollkommener Religionsfreiheit gegenüber ſtreng durchs Geſetz feſtgehalten worden. In Deutſchland haben wir bekanntlich vor kurzem aus Juriſtenmund vernommen, daß, wenn wir Mohammedaner zu Staatsbürgern hätten,

auch gegen ihre Polygamie keine Injurien erlaubt wären. In Nordamerika ist den Mormonen trotz jenes Prinzips und trotzdem, daß sie sich in materieller Beziehung sehr nützlich machten, jetzt durch ein allgemeines Gesetz die zu ihrer „Religion" gehörige Vielweiberei verboten, und man überläßt es ihnen, sich unter das Gesetz zu beugen oder für ihre nützliche Thätigkeit sich ein anderes Land zu suchen (Schaff teilt darüber interessante Äußerungen amerikanischer Juristen mit). — Gegen obscöne Veröffentlichungen, Anzeigen u. s. w. hat der Kongreß (vgl. Thompson a. a. O., S. 120) ein strengeres Verbot als irgendeine deutsche Gesetzgebung erlassen: sogar jeder, der dieselben von der Post abholt, verfällt schweren Strafen. Ähnlich verhält sich's mit Gesetzen einzelner Staaten gegen das Ärgernis der Trunksucht. — Die Sonntagsfeier wird bekanntlich in einer Weise gesetzlich geschützt, die wir nur aus puritanisch-religiöser Würdigung derselben erklären können. Auch die Gesamtverfassung nimmt bedeutsame Rücksicht auf dieselbe; indem sie nämlich bestimmt, daß jede vom Kongreß angenommene und dem Präsidenten vorgelegte Bill, wenn sie innerhalb zehn Tagen nicht von ihm zurückkomme, auch ohne seine Unterschrift Gesetzeskraft habe, nimmt sie von jenen Tagen die Sonntage ausdrücklich aus. Die Beschützung des Sonntags oder „christlichen Sabbats" durchs Strafgesetz hat bei einem hierauf bezüglichen Prozeß im Jahre 1861 der höchste Gerichtshof von Newyork in einem ausführlichen, bei Schaff abgedruckten Erkenntnis damit begründet, daß jede Handlung, welche auf ein Verächtlichmachen der Religion hingerichtet sei, nach dem gemeinen Recht gestraft werden könne. — Ebenso hören wir von Strafbestimmungen und wirklichem weitgehendem Einschreiten gegen Blasphemie, nämlich, wie ein höchster Gerichtshof Pennsylvaniens erklärte, böswilliges, lästerndes Reden über Gott, die göttliche Vorsehung, Jesus Christus, die heiligen Schriften u. s. w.

Daß solche Gesetzbestimmungen auf einer anerkannten höchsten Autorität des Christentums, der christlichen Offenbarung und ihrer Urkunden ruhen sollten, sprechen die Gesetze der Vereinigten Staaten und der Einzelstaaten hierbei nirgends aus. — Eine tiefe religiöse Erregung, welche durch die Bedrängnisse der Nation im großen Bürgerkrieg zwischen den nördlichen und südlichen Staaten erzeugt

war, brachte zwar eine Anzahl von Bürgern, die einen Verein unter dem Vorſitz eines Mitgliedes des höchſten Staatengerichtshofs bildete, auf den Antrag, daß in den Eingang der Verfaſſungsurkunde die Worte aufgenommen werden ſollten: „wir, das Volk der Vereinigten Staaten, demütig anerkennend den allmächtigen Gott als die Quelle aller Autorität und Gewalt im bürgerlichen Regiment und den Herrn Jeſus Chriſtus als den Herrſcher über alle Nationen und ſeinen geoffenbarten Willen als das höchſte Geſetz des Landes, verordnen, um eine chriſtliche Regierung aufzurichten, Einigkeit herzuſtellen, ——— dieſe Konſtitution u. ſ. w.“ Aber dieſe Sätze mit den in ihnen liegenden Konſequenzen konnten auch unter der ſtreng religiöſen Bevölkerung und zwar namentlich auch unter der Geiſtlichkeit und religiöſen Preſſe die Mehrheit nicht für ſich gewinnen. — Verſchiedene hervorragende Juriſten, insbeſondere Daniel Webſter, welcher der „Ausleger der Konſtitution“ genannt zu werden pflegt, gebrauchten in Rechtsgutachten, welche Schaff beifällig mitteilt, den Ausdruck: das Chriſtentum ſei „ein Teil des Geſetzes des Landes“ — nämlich auch ohne ausdrückliche Erklärung, thatſächlich und vermöge Gewohnheitsrechtes. Aber das Richtige geben wohl andere Juriſten und gerichtliche Ausſprüche in der Erklärung: das Chriſtentum ſei nicht Teil des Landesgeſetzes in dem Sinne, daß die Gerichtshöfe ermächtigt und verpflichtet wären, in weiterem Umfang von demſelben Notiz zu nehmen und auf dieſelbe ihre Urteile zu begründen, als ſoweit ſie die Vorſchriften und Prinzipien desſelben in das ausdrückliche poſitive Geſetz des Staates aufgenommen finden (vgl. beſonders Schaff a. a. O., S. 134; Thompſon S 105). — Ja, der Buchſtabe der geſetzlichen Beſtimmungen läßt (wie übrigens auch in den analogen Beſtimmungen unſerer Geſetzgebung) freien Raum für die Frage, was das eigentliche Motiv der Geſetzgebung z. B. für das Verbot der Blasphemie oder der Verletzung der „Sabbatruhe“ ſei, — ob der Reſpekt vor der chriſtlichen Religion und göttlichen Offenbarung oder nur Rückſicht auf den öffentlichen Frieden und die in ſeinem Intereſſe zu reſpektierenden ſubjektiven Gefühle und Bedürfniſſe einer Menge von Staatsbürgern. Als Grund gegen die Zulaſſung der Vielweiberei haben gewiſſe amerikaniſche Juriſten

(angeführt bei Schaff S. 122) sogar den entdeckt, daß dieselbe „zum patriarchalischen Prinzip führe, und, auf größere Gemeinschaften angewandt, das Volk in stationären Despotismus feßle", während „dieses Prinzip nicht lang mit Monogamie zusammen bestehen könne": ein Grund, welchen das die polygamistischen Mormonen austreibende amerikanische Volk schwerlich bedacht, noch verstanden hat!

Thatsächlich aber steht es doch so, daß der christlichen Religion und Sitte jener entschiedene gesetzliche Schutz deswegen gewährt wird, weil an ihr das Volk, von welchem die Gesetzgebung ausgeht, in seiner großen Mehrheit und Gesamtheit in Glauben und Überzeugung festhält. So hat es (bei Schaff S. 60) der oberste Richter Kent, einer der „Väter der amerikanischen Jurisprudenz", in einem gerichtlichen Erkenntnis gegen Blasphemie ausgesprochen: „Wir sind ein christliches Volk und die Moralität des Landes wurzelt tief im Christentum." Zeugnis dafür ist das Verhalten und die Sitte der Volksglieder auch in den Dingen, welche die Gesetzgebung ganz frei gelassen hat. So zieht z. B. nach Thompson (S. 95), obgleich die Ehe als bürgerlicher Kontrakt gilt, „doch wohl jeder vor, sie durch die Heiligung der Religion zu sanktionieren". Nach dem Zeugnis eines unbefangenen fremden Beobachters, Alexis de Tocqueville (bei Schaff S. 55), behauptet die christliche Religion in keinem Land der Erde einen größeren Einfluß auf die Seelen als bei dem freien amerikanischen Volk, ist auch, so wenig sie direkten Anteil am Staatsregiment hat, nach dem Urteil aller Volksklassen und Parteien unentbehrlich für die Aufrechterhaltung der republikanischen Institutionen, ja, muß insofern selbst als erste der politischen Institutionen des Landes betrachtet werden.

Auf gewissen Punkten endlich wird doch auch direkt und positiv von der bürgerlichen Gesetzgebung ein Bekenntnis für diese Religion abgelegt, ja, gewisse christlich religiöse Akte werden von Staats wegen vorgenommen, indem die Vertreter des Staates eben auch im Dienste des Staates ihrem religiösen Bedürfnis Genüge zu thun und Ausdruck zu geben veranlaßt sind.

Wir finden jenes Bekenntnis namentlich notwendig für die Er-

ziehung der Jugend und ſomit in der Schule, während das Volksſchulweſen Sache ſtaatlicher Geſetzgebung iſt. Die amerikaniſche Volksſchule nun nimmt zwar eigentlichen Religionsunterricht nicht auf, während vielmehr für ihn durch die verſchiedenen Religionsgemeinſchaften und beſonders durch die außerordentlich verbreiteten und blühenden Sonntagsſchulen geſorgt wird. Aber nach altem und urſprünglich allgemeinem Brauch wird täglich zum Eingang ein Lied geſungen und das Vaterunſer oder auch ein anderes Gebet geſprochen, ferner die Bibel geleſen. Hiergegen haben ſich dann — nicht etwa irreligiöſe Maſſen, wohl aber die Katholiken geſträubt: ſahen ſie doch im freien Bibelleſen und nicht minder in einem Beten, welchem die römiſch-katholiſchen Elemente fehlten, etwas Verwerfliches, Verderbliches. Teilweis hat man ihnen nachgegeben. Schaff ſtellt jedoch feſt, daß mindeſtens vier Fünftel der öffentlichen Schulen dem Brauche treu bleiben. — Eine eigentümliche Frage erhob ſich vor vier Jahrzehnten in dem „Fall Girard“; auf die wichtigen Verhandlungen der Gerichte darüber kommen die neueren, auch Thompſon und Schaff, immer wieder zurück. Ein gewiſſer Girard in Philadelphia hatte in ſeinem Teſtament eine große Summe zur Errichtung eines Waiſenhauſes mit der Bedingung beſtimmt, daß darin kein Geiſtlicher zugelaſſen und kein Dogma einer Sekte gelehrt werden dürfe. Die Gültigkeit dieſes Teſtaments wurde deshalb angegriffen. Gegen ſie erhob ſich namentlich Webſter — mit ſeinem oben angeführten Satze, daß das Chriſtentum zum Landesgeſetz gehöre, daß es alſo geſetzwidrig ſei, es aus einem Waiſenhaus auszuſchließen. Poſitive Geſetzesbeſtimmungen gegen ſie ließen ſich nicht aufbringen. Da erkannte ſie nun der oberſte Gerichtshof der Vereinigten Staaten im Jahre 1844 an, begründete aber dies damit, daß eine Beſtimmung, welche Geiſtliche von einer amtlichen Thätigkeit aus dem Haus ausſchließe, nicht geradezu feindlich gegen das Chriſtentum ſei und das Leſen der Bibel und Lehren eines „nicht ſektenmäßigen“ Chriſtentums durch Laien dennoch zulaſſe, ſprach auch zugleich aus, daß dieſes allerdings inſofern „ein Teil des Staatsgeſetzes“ ſei, als es nicht böswillig und offen gering geſchätzt werden dürfe. Das Waiſenhaus iſt, wie Schaff berichtet, bis jetzt durch ernſt chriſtliche Vorſteher

„im Geist eines nicht-sektenmäßigen Christentums“ (nämlich ohne Zweifel in dem des reformiert-evangelischen) geleitet worden, nur müssen die Vorsteher Laien sein.

Wie die öffentlichen Schulen ihr Gebet üben, so nicht minder die höchsten Vertreter und Häupter der Nation als solche: der Kongreß eröffnet jede Sitzung mit Gebet und hält sich seine eigenen Kapläne. Ferner hat die Armee und Flotte des Staats als solche auch vom Staat bestellte Geistliche, nämlich vom Präsidenten erwählte Kapläne. Wir hören, daß diese und jene Kapläne aus den verschiedenen Konfessionen genommen werden, jedoch leider nichts Näheres über das hierbei beobachtete Verfahren. Immer aber wird ein Gebet vor einer konfessionell gemischten Gemeinde von Betern ähnlich wie das in der Volksschule auf jene römischen Elemente verzichten und hiermit vielmehr den evangelischen Charakter annehmen müssen. — Aus besonderen Anlässen, wie einmal bei der Cholera, ferner nach des Präsidenten Lincoln und Garfields Ermordung, verordnet der Präsident auch eine religiöse Feier fürs ganze Land, nämlich einen Buß- und Bettag. Einen jährlichen Dank- und Bettag pflegen die Gouverneure der einzelnen Staaten auszuschreiben.

Eine eigentümliche Anerkennung eines christlichen und zwar spezifisch protestantischen Unternehmens durch den Kongreß berichtet Schaff aus dem Jahr 1882: als für die Zwecke der in Amerika unternommenen Bibelrevision einige Tausend Exemplare der revidierten englischen Bibelübersetzung eingeführt werden sollten, erließ der Kongreß dafür kraft einer besonderen Akte die sehr hohe auf Büchereinfuhr ruhende Steuer. Hauptsache war natürlich nicht der Gelderlaß, sondern die darin liegende Anerkennung.

Mehr noch als Gesetzesartikel geben endlich lebendige und ins Leben einschlagende Reden der größten Präsidenten Nordamerikas, mit der Aufnahme, die sie fanden, die Macht des christlichen Geistes dort uns kund. Mit heißem Flehen zu dem Allmächtigen, der über den Völkern thront, hatte einst Washington seine erste Präsidentenrede eröffnet. Lincoln, der lautere, rauhe Mann aus dem Volk und fürs Volk, sprach, als er das zweite Mal Präsident wurde,

in ſeiner Antrittsrede über den damaligen Bürgerkrieg zwiſchen Chriſten, „welche dieſelbe Bibel leſen und denſelben Gott anrufen“, über die Ärgerniſſe, die freilich in der Welt kommen müſſen und die Gott auch hier habe kommen laſſen, zugleich über das Nichtrichten, damit wir nicht gerichtet werden u. ſ. w., — in einer ſo großartigen, über alle politiſche Sitte erhabenen Weiſe, daß ihn Schaff den „Propheten des tiefſten religiöſen Gefühls der Nation in der dunkelſten Stunde ihrer Geſchichte“ nennen kann. Als Oberbefehlshaber der Land- und Seemacht warnte er die Truppen unter anderm davor, durch Entweihung des Namens Gottes und des ihm geweihten Tages die Disziplin und den Charakter der nationalen Streitkräfte zu beſchädigen, und rief ihnen die Worte ſeines großen Vorgängers Waſhington zu: „Der General vertraut darauf, daß jeder Offizier und Mann ſo zu leben und zu handeln ſich befleißigen werde, wie es einem chriſtlichen Soldaten geziemt, der die teuerſten Rechte ſeines Landes verteidigt.“

Das bisher Ausgeführte giebt uns genug Grund zur Frage, wo etwa in unſern Ländern bei aller rechtlichen Verbindung zwiſchen Kirche und Staat das Chriſtentum mehr Macht habe und gerade auch bei Staatsmännern, Politikern und Juriſten mehr gelte als dort bei jener Löſung der beiden.

Aber man beachte wohl: ſo mächtig dort das in den Kirchen und durch die Kirchen lebende Chriſtentum vermöge des dieſe Bevölkerung durchdringenden Geiſtes im ganzen öffentlichen und ſo auch politiſchen Leben ſich erweiſt, ſo wenig hat doch irgendeine Kirche als organiſiertes äußerliches Gemeinweſen oder ein Kirchenregiment und eine kirchliche Vertretung direkt und geſetzlich in Sachen des Staates und öffentlichen Rechtes mitzureden. Die ſtaatlichen Geſetze nehmen, wie Thompſon es kurz ausdrückt, von den Kirchen einfach nur Notiz als von Korporationen, welche ermächtigt ſind, Eigentum zu religiöſen Zwecken zu erwerben, erkennen als rechtliche Inhaber ſolchen Eigentums die Einzelgemeinden an und haben — in verſchiedenen Staaten verſchieden — beſtimmt, wie dieſelben als ſolche Eigentümer korporativ konſtituiert und repräſentiert ſein müſſen (Näheres darüber giebt Thompſon). Streitigkeiten in Fragen dieſes Eigentums entſcheidet einfach das Geſetz und Gericht des Staates.

Aus unſerer Darſtellung wird man erſehen, wie verkehrt manche bei uns umlaufende Urteile über jene Löſung ſind: als ob überall ein Staat, wenn er die Kirche nicht erhalte oder wenigſtens zuſammenhalte, ſeine Pflichten gegen das geiſtige Leben und ſittliche Wohlſein des Volkes verſäumte, oder als ob überall eine Kirche, welche in jener Weiſe dem Staat gegenüber frei bleiben will, hiermit ihm ſeinen höheren, von Gott verliehenen Beruf abſpräche, oder als ob da zum Verderben für Kirche und Staat die Kirche ſelbſt ein Staat, alſo ein Staat im Staat werden müßte.

Nur bliebe es ebenſo verkehrt, deshalb trotz alles jenes Unterſchieds *unſerer* geſchichtlichen Grundlagen und realen Verhältniſſe eine gleiche oder ähnliche Löſung *für uns* zur Forderung zu machen. Und füglich fragen wir: könnte und ſollte denn nicht auch ohne ſie das in unſeren Kirchen gepflegte Chriſtentum erſt dahin ſtreben, durch das dort wirkſame, geiſtig freie und durch Gottes Geiſt kräftige Wort mehr und mehr eine Macht im Volk und einfach hierdurch auch eine Macht fürs geſamte öffentliche Leben zu werden? Iſt nicht dies die Hauptſache, worin wir amerikaniſchen Vorbildern nachzuſtreben haben und auch in unſerer eigenen Stellung zum Staat nachſtreben könnten?

Schließlich verbergen wir uns die Schwierigkeiten, Probleme und Gefahren nicht, die auch in Nordamerika vorliegen und früher oder ſpäter noch mächtig an den Tag treten werden.

Mit dem, was wir über die Macht des Chriſtentums dort geſagt, verhehlen wir die Macht radikalen Unglaubens nicht, die ihm auch dort gegenüberſteht. Schaff berichtet uns von einem 1873 aufgetretenen „liberalen Bunde“, der alle die oben angeführten poſitiven Beziehungen zum Chriſtentum, wie das Bibelleſen in den Schulen, die Kapläne beim Kongreß u. ſ. w. abgethan haben möchte und in welchem den Feinden des Chriſtentums auch religiöſe Perſönlichkeiten in blindem Eifer fürs Freiheitsprinzip ſich zugeſellt haben. Dem gegenüber wird die Lauterkeit und Kraft und zugleich die Nüchternheit und praktiſche Umſicht jenes religiöſen Geiſtes ſich erproben müſſen.

Was die verſchiedenen Kirchengemeinſchaften anbelangt, ſo wird vonſeiten aller der evangeliſchen ein richtiges, erſprießliches Weiter-

ſchreiten auf dem bisherigen Wege zu hoffen ſein. Daß alle Verſchiedenheit derſelben — auch die der Lutheraner und Calviniſten, oder die der Epiſkopaliſten und Presbyterianer — ein friedliches Zuſammenbeſtehen in einem Staate, ja auch ein freies geiſtiges Zuſammmenwirken recht wohl zulaſſe, hat gerade hier aufs klarſte ſich erwieſen.

Dagegen darf über die Schwierigkeiten, welche der römiſche Katholicismus auch dort noch bereiten wird, die Gegenwart uns nicht täuſchen, wenngleich die Amerikaner, auch ein Schaff, wohl noch wenig darüber reflektieren mögen [1]). Es iſt für dieſen Katholicismus nur bezeichnend, wenn er bis jetzt dort eine gar andere Haltung als bei uns annimmt. Man kennt ja z. B. das „infallible" Urteil der Päpſte — eines Gregor XVI. (bei Schaff, The toleration Act. etc. p. 4), eines Pius IX. und nicht minder des heutigen Leo — über die Thorheit und Verderblichkeit, ja Tollheit und Peſtilenzialität einer ſtaatlich feſtgeſetzten Religionsfreiheit. Und dennoch hat ein Hauptvertreter des Papſttums in Amerika, Kardinal Gibbons, über die Magna Charta ſolcher Freiheit, die Verfaſſungsurkunde der Vereinigten Staaten bei deren Jubiläum 1887 freilich ausgeſprochen: ſie, welche die Freiheit von 60 Millionen ſichere, ſei wert, in Gold geſchrieben zu werden. Ebenderſelbe hat bei jener nationalen Feier in Philadelphia zwiſchen einen anglikaniſchen Biſchof, der das Eingangsgebet und einen presbyterianiſchen Geiſtlichen, der den Segen ſprach, brüderlich mit dem Schlußgebete ſich geſtellt. Schon jetzt aber fanden wir in den Volksſchulen einen Anlaß zum Streite. Auf einen andern Punkt führt uns Thompſon: er wirft den Katholiken vor, daß ſie im Staate Newyork die geſetzlichen Beſtimmungen, welche das kirchliche Eigentum und Einkommen auf ein Maximum beſchränken, ſchlau zu umgehen, ja, durch befreundete Politiker große Geldſummen aus dem Staatsſchatz unter falſchen Titeln zu gewinnen wiſſen, bemerkt ferner, daß es ſtets Politiker gebe, welche den römiſchen Klerus wegen ſeines Einfluſſes auf die Volksmaſſen, namentlich die Herden

1) Thompſon (S. 139) ſagt: „Jetzt iſt das amerikaniſche Volk noch langmütig, es hat ſich zu ſehr an die Politik des laisser-faire gewöhnt."

von Irländern, hätſcheln. Ja, derſelbe Schriftſteller teilt uns als charakteriſtiſch für die katholiſchen Prälaten in Amerika und für ihr bedeutendſtes Blatt, „The catholic World“, einen Satz aus dieſem (S. 139, leider in einer offenbar ſchlechten Überſetzung) mit, wonach das durch unfehlbaren Mund verkündigte höchſte Geſetz der Kirche unumſchränkt, „auch ohne Rückſicht auf weltliche Konſequenzen“, gelten muß. Wie lang wird Klugheit dieſe Kirche hier noch in Schranken halten, welche ihr von Haus aus zuwider ſind? Der Staat wird dem gegenüber hier auf eine nationale Geſinnung ſich ſtützen können, die jedenfalls bei den amerikaniſchen Katholiken weit allgemeiner und kräftiger als bei den deutſchen Ultramontanen iſt. Seine Hauptkraft aber wird er immer in jenem religiöſen Geiſte des proteſtantiſchen Volks aller Denominationen zu ſuchen haben, und, ſo lang dieſer ſich erhält, auch ſicher in ihm finden: eine Kraft, welche im Kampf ſtandhält und durchdringt, wo keine politiſche Klugheit oder Gewaltthätigkeit ausreicht. Sollten dann auch noch andere geſetzliche Beſtimmungen nötig werden, ſo wird die Amerikaner kein vages Prinzip ſtaatlicher und kirchlicher Freiheit davor zurückſchrecken. Sind doch gerade ſie gewohnt, bei aller Feſtigkeit religiöſer und politiſcher Überzeugung nicht nach abſtrakten Konſequenzen einer Doktrin, ſondern den realen Verhältniſſen und praktiſchen Bedürfniſſen gemäß zu handeln.

3.

Zur Urgeſchichte.

Von

D. G. Bredenkamp.

Die Entſtehungszeit der Geneſisurkunden iſt noch immer unſicher genug. Je höher die Differenzen der Quellen gewertet werden, deſto wahrſcheinlicher iſt Unabhängigkeit derſelben von einander.

Die Frage, ob J oder E älter ist[1], scheint mir noch nicht spruchreif. P wird die jüngste Urkunde sein, aber daß P in oder nach dem Exil geschrieben, glaube ich nicht. Späte Priester konnten sich mit den schon von Hosea anerkannten Berichten am wenigsten da in deutlichen Widerspruch setzen, wo diese sich zur Tendenz der Priester gleichgültig verhalten. Wenn nach JE 32, 29 Jakob am Jabbok den Israelnamen erhält, nach P aber nach der Rückkehr aus Paddan Aram in Bethel 35, 10, wenn Esau's Weiber in den Quellen verschiedene Namen haben, so ist mehr als wahrscheinlich, daß diese Nachrichten aus alten von einander unabhängigen Überlieferungen stammen. Wäre ferner P nachexilisch, so begriffe sich nicht, worauf Dillmann mit Recht hinweist, warum man in so später Zeit noch JE durch an sich so unnötige Einschiebsel aus P wie z. B. 13, 11^{b}. 12; 19, 29; 31, 18 durchsetzte, oder warum man Thatsachen wie Geburt und Benennung Ismaels 16, 15 und Isaaks 21, 2 oder den Tod Jakobs 49, 33, die JE sicherlich erzählt hatte, durch Worte aus P ersetzte.

Die Abfassungszeit aller Genesisquellen kann natürlich nicht vor der Eroberung des heiligen Landes liegen, vgl. 12, 6; 13, 7. Der Abschnitt 36, 31 f. führt aber weiter mit Notwendigkeit in die erste Königszeit hinein. Stellen wie 17, 6. 16; 35, 11 führen, auch wenn sie als vaticinia ex eventu verstanden werden, mit Notwendigkeit nicht weiter. Wenn 27, 40 in dem Segen über Esau diesem die Unterwerfung unter Jakob, dann aber seine Befreiung geweissagt wird, so führt der Hinweis auf den Abfall Edoms unter Joram 2 Reg. 8, 20 irre, weil ein zur Zeit Jorams frei erfindender Dichter sicherlich nicht mit einer derartigen Verheißung für das verhaßte Edom schließen würde. Bleek verweist auf 1 Sam. 14, 47 und datiert den Segensspruch in die erste Königszeit. Ich glaube mit Bleek, daß die Genesisquellen — natürlich nur in ihrem Grundstock — nicht nach der Reichsspaltung

1) J = der Jahvist (bei Dillmann C, bei H. Schultz B); E = der mit J nahverwandte Elohist (bei Dillmann B, bei H. Schultz C); P = der Priestercodex (bei Dillmann und Schultz A, bei Kuenen P^{a}, bei Wellhausen Q), ehedem „die Grundschrift" oder der (ältere) Elohist genannt.

verfaßt ſind. Denn 1) das Fehlen aller Beziehung auf Jeruſalem-Sion iſt bedeutſam genug. Ich leſe Gen. 22, 2 unter Hinweis auf 21, 34 mit Peſch. אַרְעָה דְאֱמֹרִי (vgl. zu ה Jeſ. 8, 23 u. m. Komm. z. d. St.) und glaube mit Wellhauſen, daß der Name Morija erſt vom Chroniſten nach Gen. 22 gemacht iſt. Auch 14, 18 iſt Salem gewiß nicht Jeruſalem. Auch bei Dan und Gilgal (Am. 4, 4. Hoſ. 4, 15; 9, 15) fehlen Theophanieen, zum Beweis, wie wenig ſpätere tendenziöſe Verherrlichung beliebter Kultusſtätten ein Faktor der Berichterſtattung geweſen. 2) Der Anſtoß, der nach der Erbauung des Tempels in der Auszeichnung von ſpäter als abgöttiſch geltenden Stätten, wie Beerſeba, Bethel, Sichem durch Theophanieen und patriarchaliſche Beſuche liegen mußte, führt jedenfalls auf vorprophetiſche Zeit. 3) Die keilinſchriftliche Tradition, namentlich der Sintflutbericht, der ſich auch mit P nahe berührt, widerrät eine Verlegung in ſpäte Zeit, zumal da der Stammvater Israels zu einer Zeit aus Babylonien kam, wo dort ſchon eine verwandte Litteratur vorlag. 4) Wenn jede Rivalität zwiſchen Nord- und Südisrael in der Geneſis fehlt, ſo ſcheint doch die Reichsſpaltung noch nicht vollzogen.

Erweiternde Zuſätze, beſonders chronologiſcher Art, wie z. B. Kap. 5 finden ſich ſpäter hinzu, wie in den mittleren Büchern [1]) eine Reihe ſpäterer Geſetze auf Moſe zurückgeführt wird. Die Vereinigung der Quellen durch R und die jetzige Geſtaltung des Pentateuchs fällt erſt in die nacherziliſche Zeit.

Zu 1, 1 — 2, 4ᵃ.

Herder nennt Kap. 1 die älteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts; die neueſte Kritik verlegt es in oder hinter das Exil. Die Analogie der altheidniſchen Schöpfungsſagen ſpricht für höheres Alter. Soweit Ähnlichkeit vorhanden (Chaos, Urwaſſer, Stufenfolge der Geſchöpfe), zeigt ſie, daß der bibliſche Bericht ſo wenig wie die heidniſchen Sagen aus eigener Reflexion des Verfaſſers entſtanden. Er berichtet ſicherlich nicht, was er ſich ſelbſt erdacht, ſondern ſchreibt nieder, was in ſeinem Volke über die Entſtehung der Erde

1) Über das Alter von D denke ich demnächſt mich zu äußern.

und der Geschöpfe geglaubt und erzählt wurde. Es ist die sinnende Meditation der alten Menschheit in ihrer reinsten und vollendetsten Gestaltung. Denn der Vergleich mit den theogonischen, emanatistischen, polytheistischen, pantheistischen, partikularen heidnischen Traditionen zeigt die Reinheit des sittlich-religiösen Gedankens im biblischen Bericht. Alle heidnische Kosmogonie ist ja zugleich Theogonie.

Die Offenbarung erstreckt sich aber nur auf das sittlich-religiöse Gebiet. Es ist unthunlich, das Ganze auf Inspiration zurückzuführen. Am wenigsten läßt sich in Kap. 1 eine Reihe von Visionen erkennen (Kurtz, Godet u. a.), was sich durch nichts andeutet. Überhaupt kann es nicht göttliche Absicht gewesen sein, naturwissenschaftliche Belehrung über physikalische Fragen zu inspirieren. Aber auch der Begriff der Sage läßt sich auf Gen. 1 nicht anwenden. Denn alle Sage hat als Kern eine erlebte historische Thatsache, während bei der Schöpfung menschliche Zeugenschaft nicht vorliegt, Hiob 38, 4. Die beherrschenden religiösen Grundgedanken, auf die es ankommt, zeigen sich in drei Stücken: 1) daß die Welt ohne ein anderes Mittel als das allmächtige Wort von Gott geschaffen und zwar nach Materie [1]) und Form; 2) daß die Welt in geordneter Stufenfolge auf den Menschen abzielt; 3) daß alles טוב מאד geschaffen. Alles andere ist menschliche und also vielfach fehlsame Hülle. Zwar läßt sich verstehen, warum Cuvier, der Begründer der Paläontologie, sagt: „eine erhabenere Stelle kann und wird nie aus einer menschlichen Feder kommen". Erkennt doch die Naturforschung die Stufenfolge der organischen Geschöpfe auf der Erde an und kann, wenn sie besonnen bleibt, des weisen Schöpfers nicht entraten. Aber die Stellung des vierten Tagewerks kann die heutige Naturwissenschaft nicht anerkennen. Ebenso pro-

1) Das Fehlen des Art. in בראשית darf am wenigsten verleiten, das folgende relativisch anzuknüpfen, da weder V. 2, noch der zu entfernte V. 3 sich zum Nachsatz eignet. Die Konstruktion wäre „verzweifelt". — Nach Dillmann ist ein geschaffenes Chaos ein Unding, Wellhausen nennt es „hebraisiertes Heidentum". In Wahrheit ist das Chaos allgemeine Voraussetzung der alten Menschheit, aber die Idee Gottes setzt ihn auf biblischem Gebiet als Schöpfer auch des Chaos voraus.

testiert sie gegen die Entstehung der Pflanzen vor der Sonne, und der geologische Befund fordert gebieterisch lange Perioden bis zur Bildung der jetzigen Erdgestalt. Die untergegangenen fossilen Pflanzen- und Tiergeschlechter, alle jenseits der Tertiärzeit liegenden Petrefakten, namentlich die riesigen Steinkohlenlager, sind zweifellos lange Zeit der Existenz der Menschheit vorausgegangen. Sie lassen sich weder mit den älteren Theologen aus der noachischen Flut [1]), deren Dauer (nach P ein Jahr, nach J 61 oder gar nur 54 Tage, s. unten) für die Bildung der Petrefakten zu kurz ist, erklären, noch durch die sogenannte Restitutionshypothese in die Bibel als altisraelitische Vorstellung einschieben. Es ist einfach einzuräumen, daß die Naturanschauung der alten und der heutigen unendlich verschieden ist. Die Laien und viele Theologen haben nur Gen. 1 im Auge, nicht Gen. 2. Wenn nach Gen. 2 die Pflanzenwelt noch nicht da ist, weil Gott noch nicht hatte regnen lassen auf Erden, so ist schon diese Differenz zwischen Gen. 2 und 1, 9—13 so handgreiflich, daß es sich erklärt, wie man zu jener Vorstellung flüchtete, wonach die Tage lange Perioden bedeuten sollen. Aber diese Fassung liegt so fern, daß sie bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts weder Christen noch Juden in den Sinn gekommen. S. den Art. „Schöpfung" in Herzogs Prot. Realencykl.[2].

Die Tage sind, wie die Formel ויהי ערב ויהי בקר verlangt, exegetisch nur als 24stündige Tage zu verstehen. Weder der unbestimmte Gebrauch von יום = „zur Zeit als", noch die Berufung auf Ps. 90, 4 oder gar auf den יום ה׳ vermag jene Auffassung zu rechtfertigen, da vom vierten Tage an jedenfalls ein 24stündiger Tag gemeint sein muß, mithin, da jene Formel überall die gleiche ist, auch vorher. Josephus faßt die Tage als 24stündige. Origenes läßt alles an einem Tage geschaffen sein unter Berufung auf Gen. 2, 4, die Teilung in einzelne Tage sei nur um der Ordnung willen geschehen. Nach Augustin hat Gott loquendi temporibus geschieden, was er operandi temporibus nicht geschieden.

---

1) Die Naturforschung unterscheidet bekanntlich zwischen dem auf die tertiären Gebilde vor der Existenz der Menschen erfolgten Diluvium und der noachischen Flut.

Man ſieht, den Kirchenvätern iſt das Hexaemeron nur Darſtellungsmittel, kaum mehr als ein rhetoriſches Fachwerk. So lange man an der litterariſchen Einheit der Geneſis feſthielt, interpretierte man die Differenzen zwiſchen Kap. 1 und 2 weg. Jetzt iſt es für alle unbefangenen Forſcher klar, daß ein Verfaſſer, der ſoeben den Schöpfungshergang in Kap. 1 erzählt hat, nicht 2, 4^{b} ff. aufs neue denſelben ſchildern kann. Noch weniger kann er, nachdem er 1, 6 ff. das Sichtbarwerden des Feſtlandes inmitten der Waſſer und die Entſtehung der Pflanzen auf dieſem ſomit noch feuchten Boden innerhalb eines 24ſtündigen Tages berichtet hat, 2, 5 die Exiſtenz der Pflanzen aus dem Grunde verneinen, weil Gott noch nicht hatte regnen laſſen. Am wenigſten wird der, welcher Kap. 1 alles in das Fachwerk der ſechs Tage geſchoben, 2, 4^{b} folgende mit ביום beginnen. Endlich, was die Hauptſache, die Schöpfungsberichte Kap. 1 und 2 laſſen ſich in ihren Einzelnheiten nicht auf Inſpiration zurückführen; Kap. 2 giebt, auch abgeſehen von der Entſtehung der Pflanzen, ein ganz anderes Bild vom Schöpfungshergang als Kap. 1. Gott aber iſt die Wahrheit, nicht der Widerſpruch.

Das Hexaemeron iſt ſchwerlich original. Gabler, Ziegler, Ilgen, Ewald, Wellhauſen ſehen mit Recht in ihm einen jüngeren Beſtandteil. Budde erklärt es für eines der älteſten Erbſtücke wirklicher Kritik am Alten Teſtament, daß der urſprüngliche Schöpfungsbericht acht Werke zählte: 1) Licht, 2) Firmament, 3) Feſtland, 4) Pflanzen, 5) Geſtirne, 6) Luft- und Waſſertiere, 7) Landtiere, 8) Menſchen. Dillmann ſtimmt ihm bei. Man kann ſich für dieſe Zählung auf das ויאמר אלהים berufen, womit jedes neue Werk eingeleitet iſt; allein dieſelbe Formel ſteht auch V. 28 29, ohne ein neues Werk einzuleiten. Eine ſicherere Begrenzung der Werke giebt die ſiebenmalige Billigungsformel (Wellhauſen). Danach ſind es ſieben Werke: 1) Licht, 2) Scheidung der Waſſer über der Erde und auf der Erde, V. 6—10, 3) Pflanzen, 4) Geſtirne, 5) Fiſche und Vögel, 6) Landtiere, 7) Menſch. Gerade die Siebenzahl legte den Gedanken an das Hexaemeron mit folgendem Sabbat nahe, ſodaß die göttliche Schöpferthätigkeit in die Analogie menſchlicher Wochenarbeit mit folgender Sabbatruhe eingekleidet wurde.

Da auf den Sabbat kein Werk fallen durfte, konnte kein Israelit daran denken, daß der Menſch am Sabbat geſchaffen ſei, welche Vorſtellung Wellhauſen der urſprünglichen Erzählung imputiert. Aber die Siebenzahl der Werke hat Wellhauſen aus der Billigungsformel mit ſcharfem Blick erkannt.

Die Sabbatidee ſtellte die Aufgabe, die ſieben Werke auf ſechs zuſammenzuziehen. Trotz der fehlenden Billigungsformel wurde das zuſammengehörige Werk der Scheidung der Waſſer V. 6—10, welches auch noch im fünften Tagwerk als Einheit erſcheint, auf zwei Tage verteilt, und ſo mußten zweimal trotz der dazwiſchentretenden Billigungsformel nicht zuſammengehörige Werke vereinigt werden und zwar auf den dritten Tag Feſtland und Pflanzen, auf den ſechſten Tag Landtiere und Menſchen.

Jedenfalls zeigt ſich deutlich, daß die urſprüngliche Zahl der Werke nicht ſechs war. Die ſechs Tage ſtoßen ſich mit dem Stoff, den ſie einſchließen, und ſchwerlich konnte, wer das Ganze in ſechs Tagewerke faſſen wollte, mit בראשית beginnen. Hauptgrund gegen die Urſprünglichkeit der Tage iſt die Reihenfolge der Werke. Dieſe iſt ohne alle Rückſicht auf das Hexaemeron gemacht. Denn Tage mit Abend und Morgen ſind nicht denkbar ohne die Sonne. Wer die Werke nach Tagen zählen wollte, würde mit der Erſchaffung der Sonne begonnen haben. Wer nun gar Tag und Nacht ausdrücklich an Sonne und Mond bindet, V. 14 ff., der konnte ſich nicht die Tage als vor der Erſchaffung der Sonne vorhanden, alſo unabhängig von ihr vorſtellen. Tage mit Abend und Morgen ohne Sonne ſind am wenigſten für antike, d. h. einfache Anſchauungsweiſe vorſtellbar.

Das Hexaemeron iſt nur von der Sabbatidee aus als Fachwerk ſpäter eingeſchoben. Es iſt wiſſenſchaftlich nicht vorſtellbar. Die Tage ſind in der jetzigen Form des Berichts 24ſtündige, aber als Schöpfungszeiten gedacht unmöglich, da 1) vor dem vierten Tage keine Sonne vorhanden, da 2) die Naturwiſſenſchaft auf das ernſtlichſte proteſtiert, da 3) Gottes allmächtiger Werderuf eines 24ſtündigen Tages ſo wenig wie einer Periode von Jahrtauſenden bedarf oder ſie erträgt.

Das Hexaemeron und die göttliche Ruhe von der Schöpfer-

thätigkeit ist auch religiös angesehen ohne durchsichtige Bedeutung. Faßt man die Tage als Perioden, so verlegt man die Ruhe Gottes mitten in das Sechstagewerk hinein. Denn wenn Gott am ersten Tag das Licht ruft, so ist es da, Ps. 33, 9, was soll Gott die übrige Zeit der Periode anders thun als ruhen? Etwas erträglicher, aber im wesentlichen gleich drückend ist das Rätsel für die, welche den Tag als 24stündig ansehen. Sie fallen zwar nicht unter den Spott jenes englischen Laien, der die wundersame Flexibilität einer Sprache anstaunte, in der ein Tag mit Abend [1]) und Morgen und eine Periode von Jahrtausenden verwechselt werden könnten. Aber da der Werderuf sofort verwirklicht ist, was will man mit der übrigen Zeit des Tages anfangen?

Das Alte Testament nimmt in der prophetischen und Psalmenlitteratur keinen Bezug auf die sechs Tage, auch nicht in Ps. 104, dem Hymnus der Schöpfung. Vielleicht hat der Psalmist noch den ursprünglichen Bericht mit Ausschluß des Hexaemeron vor Augen gehabt. Man weist auf den Dekalog. Zwar wird Ex. 20, 11 der Sabbat mit der Schöpfungsruhe motiviert, allein Deut. 5 kennt diese Begründung noch ebenso wenig, wie J 2, 4^{b} etwas von den sechs Tagen weiß. Ex. 20, 11; 31, 17 ist ein späterer Einsatz.

Die Scheidung des Lichts von der Sonne ist ursprünglich. Da aber die Billigungsformel sonst (V. 10. 12. 18. 25. 31) am Schlusse steht, wo sie am passendsten ist, so ist wohl in V. 4^{b} und V. 5 ein Einsatz zu erkennen [2]), welcher an den Begriff Licht, welches als allgemeines Weltlicht gar keine Beziehung zu irdischen Tagen hat, den Begriff Tag knüpfen will. In die ursprüngliche Vorlage wurde also eingefügt Kap. 1, 4^{b}. 5. 8. 13. 19. 22 (?).

---

1) Natürlich ist der Tag, wenn das Hexaemeron späterer Einschub ist, nach jüdischer Sitte von Abend zu Abend gerechnet. Der Abend steht ja ohnehin voran. Zählte man von Morgen zu Morgen, so müßte ja der Morgen nach dem Abend der Morgen des zweiten Tages sein.

2) Auch wenn man Licht und Finsternis und die Namen Tag und Nacht als nur ideell, in Gottes Ordnung gesetzt und aproleptisch ansieht und V. 4^{b}, 5^{a} dem ursprünglichen Bericht beläßt, ist doch jedenfalls 5^{b} ein Einsatz. Bedenkt man aber, daß die Namengebung vom vierten Tagewerk an ganz fehlt, so kann sie auch V. 5 ein Zusatz sein.

23. 31b; Kap. 2, 2. 3 [1]). Wie frei der Text in alter Zeit behandelt wurde, zeigen die LXX, welche hinter V. 9 einen ganzen Vers mehr bieten.

Fällt das Hexaemeron weg, so treten Bibelforschung und Naturwissenschaft in ein weit friedlicheres Verhältnis, weil dann nur die sachliche Ordnung, nicht mehr die zeitliche Folge ins Gewicht fällt. Die Gestirne z. B. könnten dann etwa zugleich mit der Erde geschaffen sein.

Zu 2, 4b—3, 24.

Der Bericht über Urzustand und Fall der Menschen läßt sich nicht als eigentliche Geschichte fassen. Es ist eine „wahre, aber keine wirkliche" Geschichte. Von Sage läßt sich hier so wenig wie Kap. 1 reden, weil das Berichtete jenseits aller Überlieferung liegt. Die Begriffe Mythus und Sage zeigen keine feste Prägung. Wenn nach Marheineke, Dogm. § 71 der Mythus Einkleidung einer bloßen Meinung, das Symbol Einkleidung einer Wahrheit ist, so läßt sich Kap. 2 und 3 nicht als ein auf das Gebiet der Heiligen Schrift verpflanzter Mythus ansehen, weil der biblische Bericht es nicht mit phantastischen Meinungen zu thun hat. Der Begriff Offenbarungsmythus (H. Schultz) ist hier irreführend und nur etwa für 6, 1—4 zutreffend. Kap. 2 und 3 läßt sich im Sinne des Erzählers nur als symbolisch-allegorische Darstellung ansehen. Wenn die Schlange redet, und zwar ohne daß, wie bei Bileams Eselin Num. 22, 28, eine Wunderwirkung Gottes genannt wird, wenn der Genuß von Baumfrüchten geistige wunderbare Güter

---

1) Daß die VV. 2 u. 3 von der Idee des Hexaemeron aus eingesetzt sind, zeigt sich deutlich an V. 1. Die Nacht zwischen V. 1 u. 2 ist noch zu erkennen. V. 1 giebt den ursprünglichen Abschluß und zeigt, daß der Gedanke des Sechstagewerks fehlte und nur Werke aufgezählt waren. Nach dem jetzigen Text stehen V. 2a u. 2b in Widerspruch, der sich nur künstlich ausgleichen läßt. L. nach Sam. LXX, Pesch. mit Olshausen, Budde. שבת. — Der siebente Tag kann nicht, weil die Formel: es ward Abend ꝛc. fehlt, als endloser, ewiger Tag angesehen werden, da sonst dieser Tag aus der Reihe der übrigen herausfiele und kein Typus des Sabbattages mehr wäre. Die Formel fehlt, weil kein neuer Tag mehr hinzukommt.

vermittelt, wenn die Flüſſe des Paradieſes kein geographiſch vorſtellbares Bild ergeben [1]), wenn Gott nach der Hitze des Tages im Abendwind im Garten einhergeht, ſo ſcheitert die geſchichtliche Auffaſſung. Auch Delitzſch redet jetzt ſchon S. 97 von bildlich eingekleideter Geſchichte. Jul. Müller erkennt nur einen hiſtoriſchen Kern an. Richtiger wird man darauf hinweiſen, daß die Symbolik den Orientalen weit näher liegt als uns. Der Erzähler ſelbſt beabſichtigt nach dem oben Bemerkten ſicher nicht, eigentliche Geſchichte zu geben; er bietet mehr als Geſchichte. Nicht phantaſievolle ſinnreiche Mythen, ſondern tiefe religiöſe Wahrheit kleidet der Bericht in ſymboliſche Darſtellungsform als deren durchſichtige Hülle ein. Deshalb wird auch, was Gen. 2. 3 erzählt iſt, im Alten Teſtament wie überhaupt nur auffallend ſelten [2]), ſo nirgends im Sinne ſtrenger Geſchichte verwandt. Der bibliſche Bericht iſt völlig eigenartig. Das Paradies liegt im Tiefland und hat nichts mit dem Götterberge der aſiatiſchen Völker zu ſchaffen [3]). Der Baum der Erkenntnis [4]) iſt ohne Analogie in der heidniſchen

---

1) Die vier Flüſſe ſind Euphrat, Tigris, Nil und Indus (?). כוש liegt ohne Zweifel wie ſonſt überall in Afrika. Luther: „Die Flüſſe liegen mächtig weit gegen einander, darum will ich meine Vernunft gefangen geben.“ Jene vier Flüſſe kommen doch nicht aus einem Quellfluß. Ob מקדם V. 8 urſprünglich im hebr. Text geſtanden, iſt fraglich (vgl. de Lagarde, Genesis graece, p. 23 f. der Vorrede). Vielleicht iſt auch V. 10—14 ein Einſchub (Ewald, Reuß, Dillmann, Budde, Kautzſch — Socin.). V. 15 nimmt dann 8b wieder auf. Die Faſſung von Friedrich Delitzſch (Wo lag das Paradies?) halte ich nicht für glücklich.

2) Weder Hoſ. 6, 7 (wo von bundbrüchigen Menſchen die Rede) noch Jeſ. 43, 27 (wo Abraham gemeint iſt) iſt auf den Sündenfall Bezug genommen. Am eheſten Hiob 31, 33. Aber das Buch Hiob gilt mir als exiliſch. Eden oder der Gottesgarten begegnet ſelten und ſpät, Jeſ. 51, 3. Ez. 31, 8 f. Joel 2, 3. Den Baum des Lebens findet man zwar Prov. 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4, aber nicht ſowohl im hiſtoriſchen als im bildlichen Sinne.

3) Wenn Ezechiel (28, 13. 14) Züge der babyloniſchen Mythologie verwendet, ſo beweiſt dies nichts für Gen. 2 u. 3.

4) טוב und רע faſſe ich mit Hofmann und Wellhauſen phyſiſch, nicht ethiſch. Wären es ſittliche Begriffe, ſo hätte Gott dem Menſchen das ſittliche Unterſcheidungsvermögen vorenthalten wollen. Denn es iſt gegen den Sinn des Berichts, daß der Menſch durch bloßes Anſchauen und Meiden des

Mythenwelt. Dennoch iſt Israels Tradition, wie ſich z. B. aus dem Lebensbaum und den Cherubim ergiebt, nicht völlig aus der altheidniſchen Vorſtellungswelt zu iſolieren; beſonders in der Idee vom goldenen Zeitalter zeigt ſich auch unter den Heiden die Wahrheit, daß die jetzige traurige Wirklichkeit, die Paradoxieen der Weltlage, nicht das erſte geweſen ſind.

Die ſymboliſche Faſſung des Berichtes läßt die Wahrheit ſtehen, daß die Verführung von außen her an den Menſchen herangetreten. Wenn ſchon in der Zendreligion Ahriman in Schlangengeſtalt vom Himmel fährt, um den Menſchen zu Fall zu bringen, wenn die Schlange Tiamat als Erzfeind (aibu) der Götter im altbabyloniſchen Mythus erſcheint, ſo darf man der Schrift nicht den kindiſchen Mythus einer aus ſich ſelbſt redenden Schlange zutrauen. Die Schlange iſt nur Symbol eines argen Verführers.

In 3, 15 hat der Scharfblick Wellh.s das exegetiſche Problem gelöſt. שוף paßt im zweiten Gliede nicht, ſprachlich nicht, weil שוף, welches nie etwas anderes bedeutet als terere, conterere (Pſ. 139, 11, lies mit Ewald וְיָשֻׁפֵנִי) nicht vom Schlangenbiß gebraucht ſein kann, ſachlich nicht, weil ein Schlangenbiß tödlich iſt, alſo der Schlange in ihrer Straffentenz der gleiche Sieg zugeſprochen würde wie dem Menſchen. Da die Vokalbuchſtaben, wie

---

Baumes zur bewußten Unterſcheidung reifen ſollte. Das, wonach die Bäume heißen, erhält der Menſch nur vermittelſt des Genuſſes. Das ſittliche Unterſcheidungsvermögen iſt ungefähr identiſch mit dem Gewiſſen, und ſicher kein ausſchließlicher Vorbehalt Gottes. Das Geſpräch des Weibes mit der Schlange ſetzt voraus, daß der Menſch das Böſe erkennen konnte. Keinenfalls kann jene Erkenntnis ein Gut ſein, etwa die Kultur (Wellhauſen), ſodaß Gott neidiſch wäre, und der Menſch durch den Fall mehr gewonnen als verloren hätte. Wenn der Menſch von dem Baume ißt, ſo erkennt er das Gute, nachdem er es nicht mehr hat, und das Schlimme, indem er es hat. Zwar liegt hinter der Übertretung des Gebots auch die Erkenntnis des רע im ethiſchen Sinne. Aber der Baum iſt danach nicht zunächſt genannt, obwohl für die altteſtamentliche Frömmigkeit phyſiſcher und ethiſcher Sinn der Begriffe ſich nahe berühren. Es handelt ſich für J um die Frage, woher das רע in die Welt gekommen. Gott weiß, was טוב und רע iſt, und der Menſch ſollte ſich von ihm ſagen laſſen, was ihm frommt oder nicht. Statt daß er im anerſchaffenen טוב geblieben, lernt er nun die Antitheſe von טוב und רע in bitterer Erfahrung kennen. Dies ſcheint mir die leidlichſte Löſung des Problems.

der Meſaſtein zeigt, in alter Zeit in der Mitte der Worte meiſt nicht geſchrieben wurden, da א auch, wo es nach der Etymologie ſtehen müßte, oft fehlt (z. B. 1 Sam. 1, 17. Jeſ. 13, 20), da LXX beide Male τηρεῖν = שאף haben, ſo iſt das zweite Verbum als יְשׁוּפְךָ gemeint. Der Gedanke iſt ſo durchaus paſſend: der Weibesſame zertritt die Schlange, das Tier kann nur liſtig nach ihm ſchnappen; jener ſiegt, wenn auch in gefahrvollem Kampfe.

Die naiv-kindliche ſymboliſche Darſtellungsform des Berichtes iſt der Anfangsſtufe der Offenbarung durchaus angemeſſen und birgt unter der einfachſten Form die tiefe göttliche Wahrheit: daß der Menſch gut geſchaffen und Gott nicht der Urheber des Böſen und des daraus entſtehenden Übels iſt. Dieſe Wahrheit, wie ſie die ganze Schrift, nicht etwa bloß Gen. 2 u. 3 beſtätigt, geht zurück auf Offenbarung, weil ſie ſich nur auf Offenbarungsboden findet. Die Sünde iſt nicht ein phyſiſch-nötigender Prozeß, wie in der Zendreligion, oder ein notwendiger Durchgangspunkt wie im Pantheismus, ſondern ſittlich verantwortliche That des Menſchen.

Zu Kap. 4.

Auch in Kap. 4 läßt ſich der ſtreng geſchichtliche Boden vermiſſen, die Lückenhaftigkeit des Geſchichtsverlaufs ſpringt in die Augen. V. 14 wird eine ſchwer begreifliche Bevölkerung der Erde vorausgeſetzt. Dennoch iſt auch hier in der ſittlich religiöſen Idee das θεῖον zu erkennen. Die Sünde in Kains Geſchlecht und der anhebende Gegenſatz der frommen Sethiten iſt die treibende Macht der Urgeſchichte. Der ſittlich religiöſe Gedanke zeigt ſich weiter in V. 7, wo wir vor dem Ausgangspunkt der ſpäteren prophetiſchen Opferpolemik mit ihrem Proteſt gegen ein mit unfrommem Herzen dargebrachtes Opfer ſtehen [1]).

V. 16ᵇ—24 mit Wellhauſen (V. 17—24 mit Dillmann) einem anderen Verfaſſer zuzuſchreiben wegen des Widerſpruchs

---

1) „Iſt's nicht ſo, wenn du gut machſt (dein Verhalten), ſo iſt Annahme (deiner oder deiner Gabe)." Man erhält hier den erwarteten Aufſchluß, warum Kains Opfer nicht angenommen wird. V. 7ᵇ erinnert auffallend an 3, 16, und das Herrſchen paßt nicht zum Bild des Raubtiers.

von V. 12 und 17 iſt unnötig, wenn man beachtet, daß in V. 17b Hanoch Subjekt iſt, wie Budde richtig erkannt hat, denn die Stellung der Sätze in V. 17 zeigt deutlich, daß nicht der נע ונד umherſchweifende Mörder Kain die erſte Stadt baute. Erſt ſpäter machte man irrtümlich Kain zum Subjekt in ויהי und ויקרא und löſte urſprüngliches כשמו irrig auf. So läßt ſich die unnötige litterariſche Zerſplitterung des Kap. 4 vermeiden. Auch נוד V. 16 weiſt auf נד V. 12 zurück und ſpricht für litterariſche Einheit. — Die urſprüngliche Identität der Genealogieen Kap. 4 und 5 iſt nicht zweifellos. An Namen von Göttern oder Halbgöttern aber iſt nicht zu denken. Dagegen wird J urſprünglich eine von Adam durch Seth bis Noah gehende Genealogie gehabt haben, an deren Stelle R die Genealogie Kap. 5 treten ließ, denn V. 25 und 26 wird doch wohl von J ſtammen und אלהים etwa von R eingeſetzt ſein, ſo daß J in Kap. 4 die Genealogie der Kainiten und die jetzt verſtümmelte der Sethiten berichtet. Lemech der Kainite iſt grundverſchieden von Lemech dem Sethiten. Wenn der letztere nach P 777 Jahre lebt, ſo hat P das Schwertlied Lemechs wohl gekannt. Der zitternde Kain und der trotzig ſingende Lemech zeigen Anfang und Ende der Entwickelung des kainitiſchen Geſchlechts, welches mit einem Morde beginnt und mit einem Morde ſchließt. Der ſtolze den Mord feiernde Dithyrambus des Lemech weiſt zurück auf eine nicht berichtete Thatſache. J fand nur das Lied, nicht die hiſtoriſche Grundierung desſelben vor. „Kain rächt ſich (lies mit Wellhauſen וילם) ſiebenfach und Lemech ſiebenundſiebenzigfach.“ Die Rückbeziehung auf V. 15a iſt deutlich, was für litterariſche Einheit des Kapitels ſpricht. Daß der Verfaſſer von V. 16b (17) — 24 nichts von der Flut gewußt (Wellhauſen, Dillmann), iſt unwahrſcheinlich genug. Eine Thatſache wie die Flut kannte in Israel jeder.

Zu Kap. 6, 1—4.

Hier iſt der einzige Punkt, auf dem ſich der bibliſche Bericht mit der mythologiſchen Vorſtellung der Heiden berührt. Von der Strafe der Engel (2 Petr. 2, 4. Jud. 6) iſt nicht die Rede wie im Buche Henoch. Nur das Geſchick des Menſchen feſſelt das

Intereſſe. In dem Sintflutbericht iſt das Stück gar nicht berückſichtigt; 4b ſetzt entweder die Flut nicht voraus oder hat die uralte nachflutliche Entwickelung im Auge. Das Stück ſcheint ein altes Fragment über die Entſtehung der Giganten zu ſein, welches nicht ausſieht, als ob es von J verfaßt wäre. R wird es gekürzt und wohl als Motiv des Flutgerichts verſtanden und hier eingeſetzt haben. בני האלהים ſind ſelbſtverſtändlich die Engel, aber Matth. 22, 30 lehrt, daß das γαμεῖν wider die Natur der Engel iſt. Der Text des ſchwierigen dritten Verſes iſt ſchwerlich unverſehrt. Der Begriff „richten“ wird nur willkürlich in „walten“ umgeſetzt. Lies nach LXX ידור (Pſ. 84, 11) oder ילון (Kuenen). „Nicht ſoll wohnen mein Lebensgeiſt im Menſchen für immer bei ihrem (sc. der Engel und Menſchen) Luſttaumel vgl. Prov. 5, 20. Er (der Menſch im Gegenſatz zu den Engeln) iſt Fleiſch, und es ſollen ſeine Tage ſein 120 Jahre.“ Der jetzige Kontext ſcheint dafür zu ſprechen, daß eine Bußfriſt der Menſchheit geſetzt iſt, nach deren Ablauf die Flut hereinbricht. Vielleicht hat R dies ſo gedacht. Aber der Ablauf der Friſt iſt nachher nicht gemeldet, abgeſehen davon, daß eine Datierung des Ausſpruchs V. 3 in das 480. Jahr des Noah unthunlich iſt (vgl. 5, 32 mit 7, 11). Die Allgemeinheit des Ausdrucks ימיו läßt außerdem an eine Herabſetzung der Lebensdauer der einzelnen Menſchen denken (ſo ſchon Philo und Joſephus). Die Chronologie des P und die hohen Lebensalter haben mit dieſem Stück nichts zu ſchaffen. Es iſt völlig eigenartig, dunkel und mythologiſch, alſo für die Geſchichte nicht verwertbar. Sieht das Stück auf den erſten Anfang der Menſchheit zurück, ſo könnte man hier eine Parallele zu Gen. 3 erkennen, alſo eine Erklärung für den Eintritt des Todes in die Menſchheit. Budde's Verſetzung von V. 3 in Kap. 3 hinein bliebe dennoch gewaltſam. Giebt aber das Stück nur die Entſtehung der Giganten, ſo iſt es kein zweiter Bericht des Sündenfalls. Bedenkt man, daß uns die Nephilim noch Num. 13, 33 begegnen, ſo ſind wir auf nachflutlichem Boden. Die Nephilim ſind ſchwerlich die vom Himmel Gefallenen, auch nicht die Überfaller ἐπιπίπτοντες (Aq.) oder die Gefallenen, d. h. von der geſchichtlichen Zeit aus angeſehen die Untergegangenen, ſondern vielleicht die „Aus-

gezeichneten“ (von derſelben Wurzel פלא, welche in נִפְלָא, נִפְלְאֹת ꝛc. vorliegt) als Hinweis auf ihre außerordentliche Größe. וגם אחרי כן macht den Anſchluß des אשר unmöglich und iſt eine ſpätere Gloſſe nach Num. 13, 33. Der Flutbericht hat eine eigene Motivierung des Gerichts (V. 5 J; V. 11—13 P). Die Verderbtheit nicht der Frauen, die jene Ehen eingingen, ſondern der Menſchen im allgemeinen ſchließt ſich gut bei J an die Schilderung der Kainiten 4, 19 f. an. Die Verſe 1—4 ſtammen ſomit aus einer beſonderen, dem Übrigen nicht homogenen Quelle.

Zu 6, 5—9. 17.

Das hohe Alter des Flutberichts ſcheint mir zweifellos. Die heidniſchen Flutſagen beweiſen zwar nicht die Univerſalität der Flut, da die Völker die Fluttradition aus ihren Stammſitzen erſt mitgebracht haben. Sie beweiſen nicht einmal die Geſchichtlichkeit der noachiſchen Flut. Die Chineſen z. B. gehen auf eine Überſchwemmung des Hoangho mit ihrer Tradition zurück, obwohl die Chineſen wie die Perſer eine große Flut auch in die Kosmogonie verwoben haben. Wohl aber zeigt vor allem der keilinſchriftliche Bericht in ſeiner auffallenden Ähnlichkeit mit dem bibliſchen das hohe Alter des letzteren. Die Kritik hat hier in der Scheidung von J und P nahezu feſte Reſultate erreicht. Es iſt für die Pentateuchkritik von hohem Belang, daß gerade das weſentliche Charakteriſtikum des P: das Detaillierende und einförmig Specifizierende ſich auch im keilinſchriftlichen Text findet. Graf und H. Schultz haben keinen Hehl daraus gemacht, daß die erzählenden Partieen des P in der Geneſis einen ſtarken Eindruck hohen Alters machen. Schon die Anſchauung von dem aus den geöffneten Schleuſen des Himmels ſtrömenden Regen teilt P mit der antiken Naturbetrachtung. Den echt volkstümlichen Zug, der in der Ausſendung der Vögel liegt, hat auch P, wie Friedr. Delitzſch erkannt hat [1]). Ebenſo volkstümlich iſt der Regenbogen bei P in Kap. 9.

---

1) Nach Wellhauſen iſt ein Widerſpruch zwiſchen der Raben- und Taubenſendung. J hat nur die Taube, während der Rabe von P iſt. In den Keilinſchriften wird der Rabe (aribu) zuletzt ausgeſchickt und watet ſchon im Waſſer.

In dem Flutbericht haben wir Sage vor uns. Gegen die Annahme einer universalen Flut spricht schon der Mangel einer zutreffenden ägyptischen Fluttradition, weit mehr aber der Protest der physikalisch-geologischen Forschung. Wenn nun der biblische Bericht deutlich genug die Allgemeinheit der Flut voraussetzt (das doppelte כל 7, 19 läßt sich doch nicht im relatioen Sinne fassen), so ist (abgesehen von anderen Unmöglichkeiten, wie z. B. das Sammeln der Tiere in die Arche, die Ernährung derselben, der Aufenthalt sämtlicher Spezies der Landtiere in einem begrenzten Kasten, der gleichzeitige Regen auf beiden Halbkugeln, der Fortbestand der Wassertiere, wenn Salz- und Süßwasser gemischt sind, die immense Wassermenge, die die Gipfel des Himalaya und der Kordilleren bedeckt hätte) die geschichtliche Fassung unmöglich. Nur das läßt sich diskutieren, ob Noah und die Seinen die einzigen gewesen, welche die Flut überlebten. Für die heilsgeschichtliche und biblisch-theologische Auffassung wäre dies nicht bloß vollauf genügend, sondern auch das Erwünschteste; aber wissenschaftlich beweisen läßt sich auch das nicht. Es genügt, die Reinheit des religiösen Gedankens gerade aus dem Vergleich mit dem keilinschriftlichen Bericht zu erkennen und den historischen Kern als sicher festzuhalten. Was in den Keilinschriften als Unbesonnenheit des Bel und zwar in dem Maße erscheint, daß die Götter regungslos an einander liegen, wie die Hunde, oder vor dem Wettergott Rammān sich flüchten (wie sie hernach wie die Fliegen auf das Opfer sich stürzen), das erscheint in der Bibel nicht als fatalistischer, auch

---

R wird den Bericht des P hier gekürzt haben. Vielleicht hat P wie in dem keilinschriftlichen Bericht vorher gleichfalls die Taube aussenden lassen, und R ließ die Taubensendung des P weg, weil er den für ihn ansprechenderen Bericht von der Überbringung des Ölzweiges durch die Taube nur bei J fand. Der Text V. 7 ist im M. T. verderbt, LXX lesen statt יצוא ושוב richtig וְלֹא שָׁב. Aber das stößt sich mit 12^{b}; R konnte das Nichtwiederkehren nur am Ende der Schilderung gebrauchen. Das Abtrocknen der Erde paßt zudem nur zur letzten Aussendung. Wenn R V. 10 עוד und אחרים (vgl. V. 12) einschob, so hat die Flut nach J nur 40 (Tage des Regens) + 7 + 7 = 54 Tage gedauert. Vielleicht ist aber V. 8 eine Zeitbestimmung von 7 Tagen ausgefallen (Kautzsch und Socin.), so daß die Flutdauer 61 Tage beträgt.

die Götter treffender, ſondern als freier Akt göttlichen Strafverhängniſſes über die Sünde. Was aber das zugrunde liegende Faktum der Flut betrifft, ſo hat der Geologe Sueß (Das Antlitz der Erde) nachgewieſen, daß bei jeder durch Regen veranlaßten Flut das Fahrzeug in das Meer und nicht auf das Gebirge getragen ſein müßte, daß dagegen, wenn Cyklone und Erdbeben die Haupturſache geweſen, ein dem Gefälle der Flüſſe entgegengeſetztes Landeinwärtstreiben phyſikaliſch möglich ſei. Sueß giebt dem keilinſchriftlichen Bericht den Vorzug, nach welchem vor allem die Meeresgottheit Ea die Flut bewirkt. Lieſt man mit J. D. Michaelis 6, 17; 7, 6 מַיִם (vgl. den Artikel vor מים 9, 15) und bedenkt man, daß P vom Aufbrechen der Quellen der großen תְּהוֹם redet [1]), ſo kann der Regen, den J allein erwähnt, nur als mitwirkend gedacht werden. Die „binnenländiſche“ Auffaſſung aber bekämpft Sueß, wie mir ſcheint, mit Recht. Daß die Arche auf dem großen Ararat (17000 Fuß hoch) gelandet, iſt ſchwer denkbar, behauptet auch die Bibel nicht. Ararat 8, 4 iſt Name eines Gebirgslandes (Jer. 51, 27 neben מִנִּי = Armenien genannt), auf deſſen Berge einem die Arche aufſitzt. Der keilinſchriftliche Bericht läßt ſie am Nizir ſtranden. Dieſen Ort ſucht man etwa zwiſchen dem 35. und 36. Breitengrad am unteren Zab (Sueß ſchätzt die Höhe des Landungsortes nur auf ca. 1000 Fuß), vielleicht aber iſt נִצָּר appellativiſch als Errettung zu faſſen. Sichere Entſcheidung über den Landungsort läßt ſich nicht erzielen. Erwägt man, daß die israelitiſche Fluttradition aus Babylonien ſtammt, daß Babyloniens Asphaltreichtum feſtſteht, daß die Bevölkerung der Euphratniederung ſchiffskundig, wie auch in dem Kaſten des keilinſchriftlichen Berichts der Steuermann Buzurkurgal ſich befindet, ſo iſt trotz der fabelhaften Dimenſionen des babyloniſchen Kaſtens nicht ausgeſchloſſen, daß der keilinſchriftliche Bericht in manchen Punkten der Thatſache näher kommt als der bibliſche. Wie lang

1) Sueß weiſt darauf hin, daß in den Alluvialgebieten großer Flüſſe bei Erderſchütterungen große Waſſermaſſen aus der Tiefe hervorbrechen und vergleicht zu 7, 11; 8, 2 die Anunnaki, die Geiſter der Tiefe, die unterirdiſchen Waſſer.

das Flutjahr gewesen, ist unsicher. Die Monatszählung aber beginnt in dem biblischen Bericht doch wohl mit dem Herbst vgl. Ex. 12, 2 (P). Wenn im April und Mai Euphrat und Tigris am höchsten steigen, so ist zu bedenken, daß eben die „binnenländische" Auffassung schwerlich berechtigt ist.

Zu Kap. 9, 20—27.

Verflucht sei Kanaan. Warum nicht Ham? Man sagt, Ham solle an seinem jüngsten Sohne das Herzeleid erleben, welches Noah an seinem jüngsten Sohn Ham erlebte, aber Ham ist schwerlich der jüngste. Die Reihenfolge ist immer: Sem, Ham und Japhet. Daß der Thäter straflos bleiben und sein Sohn den Fluch tragen muß, ist gegen die sittliche Ordnung Deut. 24, 16. Jer. 31, 29 f. Ez. 18, 2 f. Der Verfluchte muß auch der Frevler gewesen sein. Im alten Orient pflanzten sich kurze Segenssprüche mündlich fort und erhielten allmählich einen schriftlichen historischen Rahmen. Ursprünglich wird die Überlieferung den Kanaan als Spötter bezeichnet haben. Nicht als ob die Trias der Söhne Noahs Sem, Japhet, Kanaan gelautet hätte (Wellhausen). Die Trias Sem, Ham, Japhet ist einstimmig tradiert. Aber J faßt eden weiteren Begriff „Brüder" d. h. Verwandte vgl. 13, 8 in den alten Segenssprüchen (למו geht zurück auf אחיו) im engeren Sinne und machte so Ham den Sohn statt des Enkels Kanaan zum Frevler. Man kann freilich zweifeln, ob der Fluch über Kanaan nicht einen anderen als den hier erzählten Grund hatte. An sich liegt aber dem hier berichteten Faktum nichts Unwahrscheinliches zugrunde. Sem ist hier so wenig wie irgendwo sonst = Israel (Wellhausen). Unter Japhet versteht v. Bohlen die Scythen, Budde die Phönizier, Wellhausen die Philister. Aber der Segen Noahs eröffnet eine großartigere Perspektive. Es sind die Lineamente nicht sowohl der Welt- als der Heilsgeschichte. Es ist die erste Prophetie aus Menschenmund und in gewissem Sinne die Basis aller späteren Weissagung. Denn alle Prophetie lehrt, daß die Sünde, die in Kanaans (nach dem jetzigen Texte Hams) frecher Pietätlosigkeit sichtbar, der Leute Verderben, daß Jahve der Gott Sems geworden, daß das Heil von den Juden kommt.

Aber in dieſem Partikularismus eröffnet ſich ein großartiger Univerſalismus, der die Hütten Sems öffnet für Japhet [1]), den Elohim heranzieht, damit er Jahve's werde. Kanaan der dunkle Hintergrund, bei Japhet die Kulturmiſſion, bei Sem die Offenbarung, das ſind die Linien des herrlichen Gemäldes, die eine Zeit lang neben einander herlaufen, bis endlich Japhet einzieht in die Hütten Sems und die Kultur der Offenbarung dienſtbar und Jahve wieder Elohim und *πάντα ἐν πᾶσιν* geworden ſein wird. Sem und Japhet ſind beſtrittene Begriffe ohne wiſſenſchaftlich feſtſtehende Prägung. Alle Genealogie deckt ſich ſo wenig mit dem wirklichen Geäder eines Volkes, wie ein menſchliches Machwerk mit der Natur. Und doch giebt die Völkertafel ſchätzbare Winke für die Geſchichtſchreibung, und Delitzſch hält mit Recht das Neue Teſtament für das ins Japhetiſche überſetzte ſemitiſche Gotteswort. Mit Luthers Bibelüberſetzung dürfte es nicht anders ſtehen, und wir Abendländer ſind nichts anderes als die in die Hütten Sems eingezogenen Japhetiten. Der Segen Noahs iſt ein geiſtgeborenes Kompendium der Heilsgeſchichte und deren leuchtende Initiale, nicht ein verſtändig konſtruiertes Machwerk eines Späteren, welcher ſtatt der weitſchichtigen Begriffe Sem und Japhet gewiß andere beſtimmte Völker genannt hätte. Ein derartiger Univerſalismus kann nicht aus ſpäterem engen Rahmen heraus erdacht ſein. Wer Empfindung hat für einen aus der Tiefe des prophetiſchen *πνεῦμα* geborenen Vaterſegen, wird das *θεῖον* desſelben nicht verkennen und im Segen Noahs die magna charta göttlicher Menſchheits- und Reichsleitung erblicken. Mir bleiben Noah und ſeine Söhne hiſtoriſche Perſönlichkeiten. Derartige Sprüche pflanzten ſich von Geſchlecht zu Geſchlecht und, wie das alte Indien zeigt, von Jahrhundert zu Jahrhundert mündlich fort. Der Spruch iſt aus Urtradition gefloſſen, aber ſpäter in israelitiſchen Geiſt und Sprache (vgl. ה׳) umgearbeitet.

Zu Kap. 10.

V. 6. Mit Dillmann, Kautzſch u. a. halte ich feſt, daß Kanaan hamitiſch iſt, trotz ſeiner ſemitiſchen Sprache. Man hat

1) Subjekt in יִשְׁכֹּן iſt natürlich Japhet, denn das plural. אֹהֳלֵי ſetzt ein plural. Subjekt voraus.

unbeſonnen behauptet, daß die Kananiter durch Nationalhaß von der ſemitiſchen in die hamitiſche Genealogie verſetzt ſeien. Edomiter, Moabiter waren nicht weniger verhaßt und galten doch als Semiten und ſogar als Terachiden. Wenn man auf die ſemitiſchen Namen der kananitiſchen Städte verweiſt, ſo iſt zu bedenken, daß die Urbevölkerung Kanaans, die Rephaiten, Emim, Samſummim ſemitiſch waren und die Kananiter entweder durch ſie oder (etwa in Arabien) ſchon vor der Eroberung Kanaans ſemitiſiert ſind.

Die kritiſche Scheidung der Völkertafel iſt beſonders durch Wellhauſen zu faſt völliger Sicherheit gelangt. Das hohe Alter des Hauptſtocks der Völkertafel ſteht mir trotz Wellhauſen feſt. Dafür ſpricht das Fehlen von Tyrus, welches auch Homer nicht nennt. Ebenſo fehlen die Perſer, desgleichen ערבי (obwohl arabiſche Völkerſchaften vorkommen V. 26 f.).

V. 8—12 gehören unbeſtritten dem J an. Auch V. 9 iſt ſchwerlich von R (Dillmann). Nur ließe ſich fragen, ob nicht V. 9 mit Budde urſprünglich hinter 6, 4 gehörte. Aber Budde geht zu weit, wenn er ſagt, daß Nimrod nichts mit Kuſch und Babel zu thun habe. Freilich identifizieren ihn manche Aſſyriologen irrig mit Izdubar, dem Heros des chaldäiſchen Epos, welcher urſprünglich der ſumeriſche Feuergott war. Wenn auch Na—Marad vielleicht im Akkadiſchen „Erhabener von Marad“ bedeuten könnte, ſo iſt doch dieſer Titel nirgends in den Keilinſchriften gefunden (vgl. Sayce, Alte Denkmäler S. 49). Dagegen begegnet in der 22. Dynaſtie, die mit Siſak-Scheſchonk (1. Reg. 14) beginnt, der Name Nmrt häufig. Die Dynaſtie gilt ſeit Stern als libyſche, und E. Meyer (Z. A. W. 1888) ſtimmt Budde bei, Nimrod habe mit Kuſch und Babel nichts zu ſchaffen. Wir ſind über die älteſte Geſchichte zu wenig unterrichtet; namentlich ſind die geſchichtlichen Beziehungen zwiſchen Babylonien und Ägypten in uralter Zeit noch dunkel genug. Smith läßt die urſprünglich turaniſche Bevölkerung um 2300 v. Chr. von Semiten überzogen ſein. Brugſch läßt den Urſitz der ägyptiſchen Sprache an den Ufern des Euphrat und Tigris liegen. Es ſcheint mir unbeſonnen, die Verwandtſchaft von Kuſch, welches Volk doch wohl, wie ſonſt im Alten Teſtament immer, in Afrika wohnt, und Nimrod zu leugnen

und gewagt, die in die Augen springende Ähnlichkeit von Nimrod und Nmrt geringer zu schätzen, als assyriologische Einfälle. Sicher hat Nimrod nach J nicht auch Ninive und die drei anderen Städte Assurs erbaut. LXX, Vulg., Pesch. haben sich mit Recht gehütet, אשור als Lokativ zu fassen. Wäre Nimrod Subjekt, so wäre Anschluß mit ו consec. zu erwarten. Daß ראשית diese Fassung fordere, ist irrig, es hebt nur Babel als wichtigsten Ausgangsort hervor, so daß der auf diesen folgende Fortgang in den drei anderen Städten des babylonischen Vierstädtereichs vorliegt. Assur (auch Name der assyrischen Nationalgottheit) steht hier als Eponym des Volkes, also als Person. Nur sein Ausgang aus Babylonien ist im Einklang mit den neuesten Forschungen ausgesagt. Assur ist nach Litteratur und Religion, politisch und kulturell, von Babel abhängig. Die Völkertafel wird Grund gehabt haben, die genealogische Zugehörigkeit Assurs nicht zu Ham, Kusch, Nimrod, sondern zu Sem V. 22 zu behaupten. Das Land Nimrods ist auch Micha 5, 5 Babylonien im Unterschied vom Lande Assur, und Nimrod als Gründer beider Vierstädtereiche zu denken ist geschichtlich kaum möglich. An Babylonien, das Reich Nimrods, dessen Name für hebräisches Sprachbewußtsein Revolution bezeichnet, knüpft sich die Idee des Despotismus und des Weltreichs. Seitdem beherrscht die Antithese von Weltreich und Gottesreich die Geschichte. Babel der Anfang der Völkergeschichte und das Ende der Welt- und Heilsgeschichte, das eine Mal historisch [1]) das andere Mal als Prinzip und Endtypus des Weltreichs.

Zu Kap. 11.

Der Abschnitt ist von J. Ursprünglich hat in J 11, 1—9 vor 10, 8—12 gestanden. Babels Gründung geht nach allen Berichten in die graue Urzeit zurück. Da Sinear von Armenien = Ararat südlich liegt, so ist מקדם V. 2 vom Standpunkt des

---

1) Mag auch der historische Kern sagenhaft genug umwoben sein (Nimrod soll nach Josephus den Turmbau zu Babel veranlaßt, nach der Haggada Abraham in den Feuerofen geworfen haben, weil er Nimrods Götzen nicht anbeten wollte), Babel ist nach J nur Ausgangspunkt des Nimrodischen Reiches, nicht von Nimrod erbaut.

Erzählers aus zu verstehen. שם V. 4 ist schwerlich ein Denkmal wie 2 Sam. 8, 13, sondern Name, Ruhm, und der Absichtssatz 4^b schließt sich an die ganze Vershälfte 4^a an. Der naive Anthropomorphismus V. 5 entspricht der kindlichen antiken Darstellung. Was V. 6 in wenigen Zügen schildert, ist das Prinzip des Weltreichs, welches sich in immer neuen Phasen an die alte Stätte heftete.

Die Genealogie V. 10 f. schließt nicht mit Abraham, welcher nicht dem Noah, sondern dem Sem entspricht, sondern mit Terach, dessen Geschlecht wie das des Noah in drei Glieder ausläuft. Sie hat aber nach dem masoretischen Text nur neun Glieder, nach LXX dagegen (vgl. Luk. 3, 36) zehn.

V. 27—32 ist aus P, mit Zuthaten aus J gemischt. Daß J von einer Heimat der Abramiden in Ur (Uru = Mugheir?) nichts gewußt und sie nur in Harran einheimisch sein läßt, ist gegen 15, 7. Nahor muß nach 24, 10 nachgezogen sein. Der Sam. hat ihn hier. Nahor kann doch wohl, da er unentbehrlich scheint, im masoretischen Text ausgefallen sein. Zu wenig beachtet man bei Ur Kasdim, wie auffallend der Zusatz Kasdim besonders in Anbetracht von 10, 10 ist, und die bedeutsame L. A. der LXX V. 28. 31; 15, 7. Neh. 9, 7, welche statt אור (אר) vielmehr ארץ lasen, wird gering geschätzt. Das voraufgegangene ארץ läßt V. 28 keine Stadt vermuten. L. A. steht gegen L. A. Ist γ ausgefallen, so stammt die erste Bezeichnung aus J, die andere aus P. Da Abram aus Babylonien stammt, so begreift sich die vielfache Berührung zwischen altisraelitischer und altbabylonischer Urüberlieferung. Übrigens ist Abram für uns wie für Ew. ein geschichtliche Person, so gut wie Aburamu = der erhabene Vater auf altbabylonischen Kontrakttäfelchen. Die Personifikation von Völkern in der Urgeschichte darf nicht verleiten, die Patriarchen, deren Lebensschilderung freilich, obwohl sie mit großen Wanderungen von Völkern zusammenhängen wird, in familien-, nicht völkergeschichtlichen Rahmen eingefaßt ist, zu heroes eponymi zu machen. Die geschichtlich treue Individualisierung ihres Lebens spricht dagegen. Dadurch unterscheidet sich Kap. 12 f. wesentlich von Kap. 10 und von der Urgeschichte überhaupt. Abraham ist die geschichtliche

Wurzel Israels Jes. 51, 1. In der Patriarchenzeit betreten wir einen in den Hauptzügen geschichtlichen Boden. Die Patriarchen sind keine Halbgötter oder Kraftmänner oder Kriegshelden, sondern Männer eines Glaubens παρ' ἐλπίδα. Kein einziges Wunder wird ihnen zugeschrieben, und der friedliche Charakter ihrer Geschichte entspricht wenig dem kriegerischen Ideal des späteren Israel. Ohne die Patriarchengeschichte schwebt die Geschichte Moses in der Luft, und die Eigenart der Geschichte Israels protestiert dagegen, die Anfangsgeschichte Israels zu sehr mit den Sagengebilden der Heiden zu verweben.

Zum Schluß sei es mir gestattet, trotz des Verdikts von Dillmann[1]) und des Schweigens von Delitzsch auf meine in Z. f. k. W. u. L. 1883 empfohlene Lesung וַי לָדָו 20, 17 und Streichung des 18. Verses hinzuweisen.

---

1) Dillmann vermißt את, allein את fehlt ja auch vor אמהתיו.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Lehre von der Versühnung.

Mit Bezug auf Herrn Professor D. Häring.

Von

D. Heß, Generalsuperintendent a. D.

I.

Herr D. Häring hat schon in seiner Schrift „Über das Bleibende im Glauben an Christus“ 1880 mit Ritschls Aufstellungen über Rechtfertigung und Versöhnung, so sehr er sich als dessen dankbaren Schüler bekannte, nicht sich begnügen können. Man dürfe den Gedanken einer Sühne, einer Genugthuung, die durch Christum geschehen, nicht wegwerfen, müsse ihn nur richtiger fassen, als bisher geschehen. Ohne der Sünder volle Erkenntnis ihrer Sünde und Schuld, ohne den der Schwere der Schuld entsprechenden Schmerz könne Gott, gerade weil er die Liebe sei, nicht vergeben. Die Liebe Gottes müsse, ehe sie die Gemeinschaft mit den Verschuldeten anknüpfe, auf voller Anerkennung der Majestät des verletzten Sittengesetzes bestehen. Aber diese Erkenntnis, dieser Schmerz finde sich bei den Sündern nie in der gebührenden Völligkeit. Da sei nun Christi, des Sündlosen, wahre und tief schmerzvolle Erkenntnis des Widerspruchs der Sünde gegen Gott für uns eingetreten. Schuldgefühl habe der Heilige nicht haben können, aber gerade in Kraft seiner Heiligkeit das rechte Schmerzgefühl über

der Menschheit Sünde. Dieses Schmerzgefühl sei der Lebensherd aller seiner Berufsthätigkeit gewesen. Und nicht eine Sühne, sondern die Sühne sei Jesu Sühne gewesen, weil Jesus die persönliche Offenbarung der Liebe Gottes, mithin der Anfänger der neuen Menschheit sei [1]).

Christus hat hiernach seinen der Größe unserer Schuld entsprechenden Schmerz als Sühne an Gott dargebracht, durch diesen Schmerz dem Vater die Vergebung unserer Sünden ermöglicht.

In seiner Schrift von 1888 „zu Ritschls Versöhnungslehre" und dem Aufsatz „zum Begriff der Sühne" in Jahrgang 1889 der Studien und Kritiken S. 142 ff. tadelt Häring selbst seine Ausführung von 1880. Die Forderung unendlicher Reue sei falsch, weil die Unendlichkeit der Sünde durch Ritschl und Geß [2]) widerlegt; auch eigne sich der Sündenschmerz Christi, weil der den Sündern obliegenden Reue nicht gleichartig, zu einer Ergänzung unserer Reue nicht [3]).

Wo bleibt nun die Sühne? Sie fällt, antwortet Häring, keineswegs dahin, ist nur anders zu fassen. Und zwar so: „in der Verwerfung seiner Liebe durch sein Volk erkennt Christus die Tiefe der menschlichen Schuld, wie Gott sie beurteilt, erkennt aber darin zugleich das Mittel der Liebe Gottes, das Bewußtsein dieser Schuld zu wecken, welches die Bedingung göttlichen Vergebens ist. Und er verwirklicht diese Absicht der göttlichen heiligen Liebe. Das ist die wahre Sühne für die Sünde, wie sie dem christlichen Gottesbegriff entspricht". „Christus sollte den Zweck aller Strafe, das der Größe der Schuld entsprechende Schuldbewußtsein, in seiner Gemeinde verwirklichen und hat ihn verwirklicht" [4]).

---

1) S. 75. 77. 83. 84. 88. 90.

2) Häring bezieht sich dabei auf mein Dogma von Christi Person und Werk S. 421.

3) Siehe in der Schrift von 88 S. 39, in dem Aufsatz von 89 S. 153. — Der Kürze halber werde ich von nun an die Arbeit von 1880 mit I, die von 88 mit II, die von 89 mit III bezeichnen.

4) III, 157.

II.

Meine Prüfung knüpft an diese letzten Worte an. Christus hat das der Größe der Schuld entsprechende Schuldbewußtsein in seiner Gemeinde verwirklicht und das ist sein Sühnen? Ich könnte fragen, ob in diesem Falle nicht vielmehr zu sagen wäre, Christus habe *uns befähigt*, unsere Sünde *selber* zu sühnen? Denn wäre in uns der Zweck aller Strafe, das der Größe der Schuld entsprechende Schuldbewußtsein, wirklich vorhanden, was hätte Häring noch zu vermissen an unserem eigenen Sühnen? Aber wo *sind* denn die Christen, in denen das der Größe der Schuld entsprechende Schuldbewußtsein, der dieser Größe entsprechende Schmerz vorhanden *ist*, vorhanden *bleibt*? Luther hätte erklärt, er sei kein solcher Christ. Und gerade die Erleuchtetsten und Gewissenhaftesten würden des gleichen Sinnes sein. Ist nicht Häring selbst im Jahre 80 von dieser Einsicht ausgegangen? Er that recht daran, unbiblisches und in sich unklares Reden von „unendlicher" Reue aufzugeben, aber sehr unrecht, seines ganz richtigen Redens (siehe z. B. I, 75) von entsprechender Reue zu vergessen. Man erwäge doch, worauf, falls Härings *jetziger* Satz richtig wäre, die Sterbenden ihre Heilsgewißheit bauen müßten. Darauf, das der Größe ihrer Schuld entsprechende Schuldbewußtsein sei in ihnen da. Und die Frage der Seelsorger müßte lauten: ist es wirklich da, in der entsprechenden Völligkeit da? Wo man dessen nicht sicher werden könnte, wäre kein Trost. Der Vorzug des evangelischen Sterbens vor dem katholischen wäre dahin. Hätte ich zu wählen zwischen dem, was Häring jetzt sagt und was er anno 80 sagte: sofort würde ich das von 80 wählen. Denn der jetzige Satz weist mich an, mein Heil zu suchen in meinem eigeren inneren Stand, zu welchem ich emporgehoben worden sei durch den Blick auf Christi Kreuz. Nicht zum Trost wäre dann Christi Kreuz meinem Gewissen sondern zur Pein. Christus hat, dich zur völligen Buße zu führen, sogar das Kreuz erduldet, aber wie bruchstückartig ist deine Buße geblieben, das wäre die Sprache eines redlichen Gewissens an den Sterbenden. Häring hat, eine jetzige scholastische Ausdrucksweise sich aneignend, sehr gerühmt, daß Gottes

Rechtfertigungsurteil bei Ritſchl ein ſynthetiſches, nicht ein analytiſches ſei, in ehrlichem Deutſch geſagt, daß Gott bei Ritſchl den Sünder nicht wegen der Glaubenstugend, die in ihm erwachſen wäre, ſondern aus lauterer Liebe gerechtſpreche, die der Sünder nur vertrauensvoll ohne eigenes Leiſten hinnehmen möge. Aber wie weit entfernt ſich nun Häring ſelbſt von dieſem altevangeliſchen per fidem, non propter fidem, indem er die Sühnung unſerer Sünde auf unſer der Größe unſerer Schuld entſprechendes Schuldbewußtſein ſtellt!

III.

Was iſt denn der Grund, warum ſich Häring nicht begnügen kann mit Ritſchls Aufſtellung, einer Sühne durch Chriſtum habe es *nicht* bedurft, ſondern nur deſſen, daß der Sünder Mißtrauen gegen Gottes Vaterliebe durch die Offenbarung dieſer Liebe in Chriſti Leben, Handeln, Reden, Todesleiden überwunden werde? Drei Gründe giebt Häring an. Erſtlich, Anſelms Vorwurf gegen Boſo, dieſer wiſſe nicht, von welchem Gewichte die Sünde ſei, drohe auch Ritſchl zu treffen. „Warum lehnt denn Ritſchl den Gedanken ab, daß Vergebung ſittlich nur möglich iſt, wenn, mit Kähler zu reden, die Schuld der Menſchheit zur Geltung gebracht iſt? Wenn es wirkliche Schuld giebt, kann dann die Liebe Gottes ſich offenbaren, ohne daß der ganze Frevel dieſer Sünde gegenüber der Unverbrüchlichkeit des göttlichen Geſetzes anerkannt wird?“ [1]) Zum andern: Härings wiſſenſchaftliches Gewiſſen blieb durch Ritſchls Schriftbehandlung unbefriedigt. Ritſchls Deutung des altteſtamentlichen Opfergedankens ſei von Fachmännern beanſtandet; Ritſchls Behauptung, daß die neuteſtamentlichen Ausſagen über Chriſti Opfer gemäß dem von ihm dem Alten Teſtamente unterſtellten Gedanken zu erklären ſeien, ſei willkürlich; ſeine Unfähigkeit zum Verſtändnis von Jeſ. 53. Gal. 3, 13 und 2 Kor. 5, 21. Hebr. 9, 28 ſei nicht zu leugnen [2]). Zum dritten iſt für Häring Gethſemane und Golgatha bei Ritſchl unerklärt, „wenn man Gethſemane und Golgatha

1) II, 37.
2) I, 95 f.; II, 42.

rein unter dem Gesichtspunkt der Liebesoffenbarung Gottes betrachtet, bleibt dann nicht immer das Gefühl eines Mißverhältnisses von Mittel und Zweck?" [1]) Mich dünkt, diese Gründe müßten um so mehr Eindruck machen, als sie dieses Mal aus dem Munde, nicht eines Gegners, sondern eines dankbaren Schülers kommen. Aber um so schärfer sollte Häring prüfen, ob denn nun seine eigene Lehre den Schlüssel biete, mit welchem man die Schriftaussprüche wirklich aufschließen kann. Wie kommt denn Petrus, wenn sein Sühnungsgedanke der von Häring war, zu der Ausdrucksweise, „welcher unsere Sünden hinaufgetragen hat auf das Holz" (1 Petr. 2, 24) statt, „welchen unsere Sünden gebracht haben an das Holz"; wie Paulus zu den Ausdrücken „Christus hat uns herausgekauft aus dem Fluche des Gesetzes, indem er wurde ein Fluch für uns", „Gott hat den, der von Sünde nicht wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden Gerechtigkeit aus Gott in ihm?" Warum geben diese Aussprüche nicht die geringste Andeutung jener psychologischen Wirkung des Kreuzes auf uns, durch welche Häring seinen Heilserfolg erklärt, jenes Bußrufs und zugleich Liebesrufs, der vom Kreuze erschallend unsere Herzen mit dem reuevollen Vertrauen erfülle, bei dessen Vorhandensein die heilige Liebe vergeben könne? Warum reden sie, als ruhte der Heilserfolg auf einem Tausch, den Gott gemacht habe zwischen Christus und uns? Und wie ist es gekommen zu Gottes Sendung des Geistes in der Sünder Herzen? Sie ruht auf der Sünder Adoptiertwerden, ihr Adoptiertwerden darauf, daß der unter das Gesetz Geborene herausgekauft hat die unter dem Gesetz Gal. 4, 4—6; 3, 14. Auch hier keine Spur jener psychologischen Einschiebung zwischen das Kreuz und den Heilserfolg. Nicht minder deutlich ist in Eph. 5, 2 vgl. mit 4, 32 und in Hebr. 9, 14 vgl. mit 5, 1, daß Gottes Vergeben vermittelt ist durch den Wohlgeruch, die Fehllosigkeit des geistgewirkten Kreuzesopfers vor Gott, nicht auf dem Umweg einer Wirkung auf uns. Vor drei Jahrzehnten hat Schreiber dieser Zeilen gezeigt, wie wichtig für Verständnis des Sühnens Christi die Zusammenstellung seines Süh-

1) III, 155.

nens mit seinem Fürbitten sei [1]). Daß Ritschl hierfür kein Verständnis hat, ist begreiflich, weil ihm auch für das Bittgebet selbst und sein Einwirken auf Gott trotz der bestimmtesten Aussprüche des Herrn selbst das Verständnis fehlt; Häring dagegen scheint diese Zusammenstellung anzuerkennen [2]). Rührt sie doch nicht her von mir; Johannes spricht sie in I, 2, 1 mit deutlichen Worten aus „einen Advokaten haben wir zu dem Vater hin, Jesum Christum den Gerechten, und Er ist Bedeckung wegen unserer Sünden"; schon in Jes. 53 wurzelt sie, denn in V. 10 ist vom Knechte gesagt, seine Seele werde ein Schuldopfer hinterlegen, in V. 12, er trete ein für die Übelthäter. Von Christi Fürbitte nun kann kein Verständiger leugnen, daß sie wirken will auf Gott, wie soll also unter seinem Sühnen gemeint sein ein den Menschen zugewandtes Thun? — Endlich: Häring klagt mit Recht über Mißverhältnis von Mittel und Zweck, wenn Gethsemane und Golgatha nur Offenbarung von Gottes Liebe sein soll. Denken wir uns Jesum nach zweijährigem barmherzigem Suchen der Sünder den Händen seiner Häscher durch eine Machtthat Gottes entrückt und ohne Tod in das himmlische Leben erhöht, warum soll denn, wenn er bei seinem Wiedererscheinen die feige geflohenen Jünger seine Brüder nennt und sie mit der Freudenbotschaft der Gnade sendet zu aller Welt [3]), Gottes Vatersinn doch noch nicht glaublich, der Sünder Mißtrauen doch noch nicht zu überwinden sein? Kein Zweifel, daß bei Häring das Überschießen des Mittels über den Zweck nicht so schlimm ist wie bei Ritschl. Die Notwendigkeit des Todes Jesu weiß Häring durch den Satz zu begründen, nicht bloß Gottes Liebe sondern auch die Giftigkeit der menschlichen Sünde habe müssen offenbar werden, das sei durch die Tötung des unaussprechlich Liebenden geschehen. Wirklich begreiflich wird aber Gethsemane und Golgatha auch bei Häring noch nicht. Der inneren Verlassenheit Jesu seitens des Vaters hat es doch nicht bedurft, um die Giftigkeit der mensch-

1) Jahrbücher für deutsche Theologie 1859, S. 473 f.; 1858 S. 742 ff.
2) II, 38.
3) Joh. 20, 17. Matth. 28, 19.

lichen Sünde an das Licht zu bringen. Wie ich schon in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1858, S. 735 ff. und wieder in meinem „Dogma von Christi Person und Werk“ S. 89 dargethan habe, ist weder das Zagen in Gethsemane, noch der Klageruf am Kreuz begreiflich, wenn nicht ein göttliches Sistieren jenes in Joh. 5, 20 von Jesu gerühmten Zeigens stattgefunden hat; Häring scheint dies in I, 79 anzuerkennen, aber Folge giebt er ihm nicht. Gerade das Schmerzvollste im Leiden Christi bleibt auch bei Häring eine zwecklos vom Vater ihm angethane Pein.

IV.

Worin liegt denn für Häring das Hindernis, den apostolischen Aussprüchen über Christi Sterben und den Ereignissen der Leidensgeschichte gerecht zu werden, worin die Nötigung, ein solches Sühnen Christi zu lehren, bei welchem vielmehr uns selbst die Aufgabe des Sühnens zufällt, indem wir durch den Blick auf Christi Kreuz zu einem der Größe unserer Schuld entsprechenden Bußschmerz gelangen sollen? Häring meint, jede andere Weise, Christi Sühne sich vorzustellen, müsse einen Strafakt Gottes gegen Christum statuieren, welchen anzunehmen unmöglich sei [1]). Ich meinesteils lehne für die in den Jahrbüchern für deutsche Theologie von 1857 bis 1859 und in meinem „Dogma von Christi Person und Werk“ 1887 von mir vorgetragene Sühnungslehre die Unterstellung, als wäre ein Strafakt von Gott an Christus vollzogen worden, als gänzlich unzutreffend ab. Vom Enthauptetwerden eines erstgeborenen Bruders, der nichts verbrochen, an Stelle seines jüngeren Bruders, der ein todeswürdiges Verbrechen begangen hat, ist, was ich von Christi lebenslänglichem Tragen des Gesetzesjochs für uns [2]) und von Christi Sterben für uns lehre, so gründlich verschieden, daß auch ein schwächeres Auge als das Härings die Verschiedenheit sehen wird; und zwar selbst dann, wenn wir voraussetzen, jener ältere Bruder sei nicht wider seinen Willen, sondern auf seine eigene Bitte, statt des jüngeren enthauptet worden. Diese Enthauptung

1) III, 154.

2) Vgl. hierüber mein „Dogma von Christi Person und Werk“ S. 78 ff.

würde geſchehen, damit eben das vom Strafcodex geforderte Blut fließe, und nur auf das Fallen des Hauptes, gar nicht auf die Herzensſtimmung des zu Enthauptenden käme es an. Und der jüngere Bruder wäre eo ipso daß das Haupt des älteren gefallen, von der Strafe frei. Bei Chriſtus aber kam alles auf die Geſinnung an, mit welcher er litt; in ihr lag die ſühnende Kraft. Und nicht eo ipso daß Chriſtus litt, werden die Sünder von der Strafe frei, unter welcher ſie ſtehen: nur die im Glauben in das Leiden Chriſti ſich Kleidenden werden frei von dem inneren Tod; vom äußeren Tod werden auch dieſe nicht befreit, ſondern müſſen warten der Auferſtehung, die um des in ſie einziehenden Lebensgeiſtes willen dereinſt an ſie kommt (Röm. 8, 10 f.). Freilich darf man von der Geſinnung, mit welcher Chriſtus litt, nicht ſo unbeſtimmt reden als Häring in der Schrift von 80 that; in tiefem Schmerzgefühl über unſere Sünde ſei er ſeinen Weg gegangen. Auch darf man nicht ſagen, wie Häring ſagte, ſein vollkommenes Schmerzgefühl habe unſer Bruchſtück von Schuldgefühl vor Gottes Augen ergänzt. Das heißt Chriſto zu wenig und den Sündern zu viel Ehre anthun, wenn jenes Ganze, was vor Gottes Augen wertvoll ſei, das gemeinſame Produkt ſein ſoll ſeines Thuns und des unſrigen. Nicht überhaupt um Schmerzgefühl über unſere Sünde handelte es ſich, ſondern um praktiſche Anerkennung davon, daß Gottes Vergelten der menſchlichen Gottloſigkeit durch das Verſtoßen der Sünder aus dem Lebensverkehr mit Ihm, der einzigen Quelle des Lebens, alſo durch Hingabe der Sünder in den inneren und äußeren Tod — daß dieſes göttliche Vergelten ſei ein aus der Heiligkeit Gottes mit Notwendigkeit ſich ergebendes, alſo ein gerechtes Thun. Dieſe praktiſche Anerkennung hat Jeſus vollbracht, indem er ſein ganzes Leben hindurch unter Satzungen einherging, welche nur den Sündern gebührten, zuletzt dieſelbe Zerreißung von Seele und Leib erlitt, mit welcher der Sünder Erdenleben ſchließt, dazu oft genug während ſeines Erdenlebens den Heimwehſchmerz nach ſeinem Vater (Joh. 14, 28), in Gethſemane aber und am Kreuz, gerade in den Stunden ſeiner ſchwerſten Bedrängnis durch die Menſchen, das Abgeſchnittenſein von der inneren Zuſprache ſeines Vaters erfuhr. Dieſes Verflochtenwerden in die

Übel, mit welchen der heilige Gott den Sündern ihre Sünde vergilt, hat er in Stille, in Demut, in innerer Bejahung der Gerechtigkeit Gottes getragen. Unwille Gottes lag nicht auf ihm; Schuldgefühl hatte er nicht; nicht Ihm galt das Gericht; aber er wollte dasselbe Übel sich auflegen lassen, was auf seinen Brüdern liegt als Gericht, damit endlich einmal von einem menschlichen Herzen heilig, in Gott preisender Weise, getragen werde, was wir Sünder heilig zu tragen unvermögend sind. Und dieses eine Herz ist das große Herz, das allein der Menschheit hohe Bestimmung, hohe Veranlagung, tiefen Fall ganz durchschaut, deshalb allein des Vaters Anklage gegen das abgefallene verschuldete Geschlecht ganz zu würdigen vermag [1]). Wer gegen die also gefaßte Sühnungslehre, in welcher alle biblischen Aussprüche, auch die für Ritschl völlig unverständlichen in Gal. 3. 2 Kor. 5. Röm. 3. Hebr. 9, zu natürlichem Verständnis kommen, den Einwurf erhebt, da würde ja der eine statt der vielen abgestraft, der weiß nicht, was er sagt. Zugleich ist klar, daß hier Christus und Christus allein, der Sünder aber in keiner Weise der Versühner ist, dem Glauben fällt nur das Hinnehmen zu [2]), und dieses Hinnehmen führt doch sicher zu der Sünder Erneuerung.

V.

Häring bemerkt in II, 34, auch Ritschls Gegner geben offen die Lehre auf, daß Gott versöhnt werde. Von mir speziell heißt es S. 35, ich eigne mir als biblischer Theologe die Erkenntnis an, Heiligkeit und Gerechtigkeit sei nicht Gegensatz zur erlösenden Liebe, sondern wolle selbst schon erlösen. Auch daß ich eine Geltendmachung des göttlichen Gesetzes und seiner Schuldforderung folgere aus dem Wesen der heiligen Liebe Gottes. Das kann verstanden werden, als ob ich diese Erkenntnisse Ritschl'n verdankte und hätte früher vom Versöhntwerden Gottes geredet. In Wahrheit habe ich dies alles schon mehr als ein Jahrzehnt, ehe Ritschl über Rechtfertigung und Versöhnung schrieb, deutlich genug darge-

1) Vgl. mein „Dogma von Christi Person und Werk", S. 423 f.
2) Das. S. 129.

legt [1]). Zugleich freilich schon damals das andere geltend gemacht, daß nach dem Alten und Neuen Testamente die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes nicht minder gewiß das Vergelten der Sünde fordert als das Erlösen der Sünder [2]). Und das liegt so klar vor den Augen [3]), daß Ritschls einseitige Fassung der göttlichen Gerechtigkeit als der Folgerichtigkeit im Wohlthun jedem, der von der Bibel nicht bloß spricht, sondern sie mit offenem Auge liest, als übler Rückschritt erscheinen muß. Zu sagen, Christus habe die Sünder mit Gott versöhnt, wirft ja den Schein auf Gott, als wäre er einem solchen Menschen gleich, dem die Liebe zu seinem frevelhaften jüngeren Sohn aus dem Herzen entflohen ist, sodaß der erstgeborene dieselbe erst durch sein Genugthun in das Herz des Vaters zurückbringen muß. Solche Thorheit scheitert, wie an dem Reden der Bergpredigt von unserem Vater, so an Joh. 3, 16 und Röm. 5, 8. 1 Joh. 4, 10. Des Vaters Liebe ist es, die uns den Sohn gegeben hat. Aber als was hat sie ihn uns gegeben? Als Hilasmos wegen unserer Sünden 1 Joh. 4, 10. Ob man Hilasmos dem Etymon und den Profanskribenten entsprechend mit „Gnädigmachung“ oder im Blick auf die griechische Übersetzung des Alten Testamentes mit „Bedeckung“ übersetzt, bleibt sich gleich, in jedem Falle bedeutet es, was wir im Deutschen Sühne nennen: das Mittel zur Hinwegschaffung der begangenen Schuld. Nicht um Umstimmung Gottes handelt es sich, nicht um Vertreibung von Haß aus seinem Herzen, nicht um Zurückführung der Liebe in sein Herz. Die Liebe ist da. Aber sie kann sich nicht mitteilen an uns im heiligen Geiste, und wo der Geist nicht ist, da ist das Leben nicht, bleibt der Tod. Das ist so einfach, daß ich mich nur immer wundern muß, wie viele unfähig sind, es zu verstehen. Zumal so mancher rechtschaffene Vater in unserer Mitte mit tiefem Schmerze selbst erleben muß, daß seine Liebe zu einem in der Irre gehenden Kinde, so innig sie ist, sich gleichwohl nicht mitteilen, den

---

1) In den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1859, S. 488. 490. 506 f. 510.

2) A. a. O. 1859, S. 498 ff.

3) Vgl. auch mein „Dogma ꝛc.“, S. 93 ff.

herzlichen Verkehr nicht wieder aufnehmen darf, weil des Kindes Trotz die Sühne weigert, die es der verletzten Vaterwürde ſchuldig iſt. Die Liebe iſt da. Aber auch der Zorn iſt da. Wer kann leugnen, daß Ritſchls Hinausſchiebung alles göttlichen Zorns an das Ende der Menſchheitsentwickelung nur durch gewaltſame Umdeutung der Schriftausſagen möglich iſt? Gottes Zorn iſt, daß er im Blick auf die ungeſühnte Schuld ſeinen Geiſt, in welchem ſein Leben ſich mitteilt, zurückhält, des Sünders Gewiſſen erſchreckt, ſein Gottesangeſicht, mit dem Segen Aarons zu reden, finſter macht, ſtatt es leuchten zu laſſen. Es iſt Gottes heilige Liebe ſelbſt, kraft deren das Herz Gottes ſich entrüſten muß wider die, welche ſich ſelbſt und ſeinen hochheiligen Namen entweihn.

VI.

Ritſchl wird von Häring nicht wenig gerühmt, daß er nicht bloß Chriſti Vertretung Gottes bei den Menſchen ſondern auch Chriſti Vertretung der Menſchheit bei Gott zum Rechte bringe. Des Hebräerbriefs Reden von Chriſti Prieſtertum ſei bei Ritſchl wiedererſtanden. Das ſei um ſo mehr zu preiſen, als Chriſti Vertretung der Menſchheit bei Gott in ſeiner Vertretung Gottes bei den Menſchen, Chriſti Prieſterthätigkeit in ſeinem Offenbaren des Vaters bei Ritſchl mit enthalten, alſo die Einheit des Grundbegriffs von Chriſti Thun gewahrt ſei. Denn indem Chriſtus in ſeinem Handeln, Reden, Leiden Gottes Liebe offenbare, hiermit die an Gottes Liebe glaubende Gemeinde ſtifte, leiſte er alles, was erfordert werde für die Zulaſſung der Sünder in die Gottesgemeinſchaft, ſei alſo unſer Vertreter bei Gott. Denn ſobald wir das Mißtrauen fahren laſſend, der Liebe Gottes uns freuen, ſei die Gemeinſchaft mit Gott da. Nur das eine iſt nach Häring noch beizufügen, daß nicht Gottes Liebe allein, ſondern auch der Greuel unſerer Sünde, alſo die für uns vorliegende Notwendigkeit der ernſteſten Buße, in Chriſti Handeln, Reden, Leiden kund geworden; dieſes beifügend, dürfe man ſogar von Chriſti ſühnendem Vertreten reden. Ich geſtehe, daß ich dieſe Lobeserhebungen nicht ohne Verwunderung zu leſen vermag. Darin alſo iſt Chriſtus der Menſchheit Vertreter bei Gott, daß er durch ſein Offenbaren uns

mit dem (bußfertigen) Glauben ausſtattet, welcher die einzige Bedingung iſt für das Hinzutreten in die Nähe Gottes? Man wolle mir verzeihen, wenn ich aus dem gemeinen Leben dieſe Logik beleuchte. Wir haben jetzt Männer, welche unſere Jünglinge ausſtatten mit jenen Kenntniſſen, deren Vorhandenſein die Vorbedingung iſt für die Zulaſſung zum Einjährigen Militärdienſt: wollen wir dieſelben, wenn ſie jenes Ausſtatten in wirkſamer Weiſe beſorgen, künftighin die Vertreter unſerer Jünglinge bei der Militärbehörde nennen? Das wäre ja lächerlich. Geſchieht denn mit ſolchem Verdrehen der Begriffe, ſolchem Mißbrauchen der Sprache der theologiſchen Wiſſenſchaft ein Dienſt? Wird dadurch etwas anderes als Verwirrung der Köpfe zuſtande gebracht? Häring ſchreibt in I, 103: „Unleugbar fordert die theologiſche Betrachtung Einheit des letzten Geſichtspunkts, welcher nur der der Offenbarung ſein kann.“ Von dieſen Sätzen iſt der zweite ebenſo falſch als der erſte wahr. Jeſus hat drei Jahrzehnte hindurch in ſteigender Kraft und immer ſich erweiterndem Kreiſe geoffenbart, daß Gott die heilige Liebe iſt. In zweifacher Weiſe hat er dieſe Offenbarung vollbracht: wer ihn geſehen hat, hat den Vater geſehen, wer ihn gehört hat, hat den Vater gehört [1]). Scheidend kann er ſagen, nun ſei der Name des Vaters offenbar [2]). Schreiber dieſer Zeilen darf von ſich behaupten, Jeſu Offenbaren des Vaters gründlicher als Ritſchl geſchildert zu haben. Denn bei Ritſchl fehlt gerade das Tiefſte: jenes Alſo der Gottesliebe, daß ſie hingegeben hat den eingeborenen Sohn für uns [3]). Häring ſelbſt kann dieſen Vorzug meiner Darſtellung in II, 25 f. nicht leugnen. Was Ritſchl von Gottes Liebe zu ſagen weiß, war ſchon den Sängern von Pſ. 23 u. 103, dem Heſekiel nach 16, 60—63, dem zweiten Jeſajas nach vielen Ausſprüchen kund. Desgleichen die Notwendigkeit der tiefſten Buße Pſ. 51 u. 130. Und zwar „bei dir iſt Vergebung, daß man dich fürchte“. An dieſem ganzen Thatbeſtand geht Ritſchl mit verbundenen Augen vorüber. Aber Jeſu Offenbaren des Vater-

1) Joh. 14, 9. 10.
2) 17, 6. 8.
3) 3, 16.

namens, auch wenn es gründlicher als von Ritschl gefaßt wird, genügt noch lange nicht zur Bewirkung des Heils. Wenn es mir in die Seele leuchtet und glüht: Liebe ist Gott, heilige Liebe, so wird die Sehnsucht geweckt: o daß ich sein wäre und er mein! Aber gerade jetzt werde ich die Kluft gewahr zwischen mir und ihm, meine Schuld. Also diese heilige Liebe ist es, die ich ignoriert, der ich widerstanden, die ich vielleicht sogar verhöhnt habe? Aus Unwissenheit? Nein, in einer Verblendung bei der schwere Verschuldung durch Trägheit und Übermut Matth. 23, 37. Luk. 7, 30. Über diese Kluft der Schuld hebt nur eines hinüber: „Ich heilige mich selbst für sie", Joh. 17, 19. Warum soll denn unsere Dogmatik dieses sich Heiligen Jesu für uns nicht als seinem Offenbaren des Vaters ebenbürtig zur Seite stellen? Die Logik muß doch bezeugen, daß es so gewiß als das Fürbitten von dem Offenbaren spezifisch verschieden ist. Aber auch damit ist dem Heilsbedürfnis der Sünder noch nicht genügt. Nicht Fleisch und Blut, sondern der Vater im Himmel hat es dem Petrus geoffenbart, daß der Jesus, welchen er täglich sehen und hören durfte, der Christus sei, des lebendigen Gottes Sohn Matth. 16, 17. Wie soll denn also bei uns, durch 18 Jahrhunderte von dem irdischen Jesus Geschiedenen, allein durch das Lesen und Hören seiner Geschichte und Worte ohne inwendige Offenbarung des Vaters der Glaube zustande kommen? Weder die lebendige Überzeugung noch das fröhliche Vertrauen kann bei den Sündern entstehen ohne jenes Verklärtwerden des Sohnes durch den anderen Beistand, von welchem der Herr an demselben Abschiedsabend geredet hat [1]). Man kann ja Christi Handeln durch diesen andern Beistand gleichfalls Offenbarungen nennen, aber dieses Offenbaren ist doch ein spezifisch anderes als das Jesu auf Erden: das eine geschah für Auge und Ohr, das andere geschieht auf Grund des ersten in den Tiefen der Seelen. Wie müßte aber das Wort Offenbaren vollends ausgeweitet und umgedeutet werden, um auch das in Matth. 28, 18 und das in 7, 23. 25, 31 ff. bezeugte Thun Christi in sich aufzunehmen. Also kann man nicht behaupten, der Begriff der

1) Joh. 16, 18 f.

Offenbarung müſſe der einheitliche Geſichtspunkt für alles Thun Chriſti ſein. Heiland der Welt (1 Joh. 4, 14), Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen (1 Tim. 2, 5) iſt der von den Apoſteln dargereichte, allein genügende Einheitsbegriff.

Häring hat in edler Aufrichtigkeit ſeine 1880 aufgeſtellte Sühnungslehre zurückgenommen. Die jetzige wird ihm noch früher erblaſſen, weil ſie, beim Licht betrachtet, nicht Chriſtum, ſondern den durch Chriſti Kreuz zum bußfertigen Glauben geführten Sünder zum Verſühner macht. Aber woher dieſes unſichere Taſten bei einem ſo ernſten und feinſinnigen Geiſt? Daher daß er nicht ſchlichtweg die Worte Chriſti und der Apoſtel erforſchend auf den Grund der Apoſtel, den Eckſtein Jeſus baut, ſondern immer erſt auf Ritſchls Begriffsbau hinüberblickt, für den ein ganz anderer Bauriß als der bibliſche formierend iſt. Häring hat erkannt, daß Ritſchls Verwandlung des heiligen Geiſtes in den Geiſt der an Gottes Liebe glaubenden Gemeinde ein übler Irrtum iſt (II, 17). Auch gehört er durchaus nicht zu denen, welche ſich imponieren laſſen durch Ritſchls Unſitte, das in der bibliſchen Frömmigkeit ihm Unverſtändliche zu „Pietismus“ zu ſtempeln (III, 160 f.). Was Häring fehlt, iſt das unbefangene Erforſchen der Worte des Herrn ſelbſt und ſeiner Apoſtel, das Auslegen der Schrift aus der Schrift. Was er abthun ſollte, iſt das Einmengen Ritſchlſcher Vorausſetzungen in die Betrachtung der Schrift, nachdem Ritſchl ſelbſt ſeine Schriftbetrachtung durch Einmengen fremdartiger Vorausſetzungen ſo gründlich verdorben hat.

2.

Die zu Lübeck gedruckten niederdeutschen Psalter.

Von

Wilhelm Walther, Pastor in Cuxhaven.

Wer die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters aus den Quellen erforschen will und vor jeder eigenmächtigen Konstruktion, sei es von einem konfessionellen Standpunkt aus, sei es nach Wahrscheinlichkeitsberechnungen, sich scheut, wird mehr als einmal, wenn er schon an dem Ende der Vorarbeiten angekommen zu sein meinte, das nahe geglaubte Ziel wieder in die Ferne gerückt sehen. Denn nicht eher kann er den gefundenen Resultaten die möglichste Sicherheit zuerkennen, als bis er auch die letzte noch vorhandene und dem Forscher zugängliche Handschrift deutscher Bibelübersetzung kennen gelernt hat. Liegt doch in der That die von Jostes ausgesprochene Möglichkeit vor, daß eine einzige neuentdeckte Handschrift auf die wichtigsten hierher gehörenden Fragen ein neues Licht werfe. Wenn er daher auch an vierhundert Bibliotheken seine Anfragen gerichtet hat, wenn es ihm dadurch auch gelungen ist, über hundert hierher gehörende Handschriften aufzufinden, wenn auch die durch das Studium derselben gewonnenen Ergebnisse so einhellig sind, daß sie aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr wesentlich alteriert werden können, so wird er doch noch sich scheuen, dieselben als das unumstößliche Resultat anzusehen, so lange er noch hin und wieder von nicht unwichtigen Bibliotheken hört, deren Existenz auch einem Petzholdt verborgen geblieben ist, und so lange er noch nicht diejenigen (vor allem Kloster-) Bibliotheken, welche über ihren eigenen Besitz nicht hinreichend orientiert sind, um sichere Auskunft erteilen zu können, persönlich besucht hat [1]).

1) Seitdem obiger Artikel, welcher wegen des für d. Bl. schon bereitliegenden Stoffes nicht früher gedruckt werden konnte, geschrieben wurde, hat Verfasser seine Untersuchungen in der angedeuteten Weise vervollständigen können, sodaß in nächster Zeit der 1. Teil der „Deutschen Bibelübersetzung im Mittelalter" erscheinen wird.

Daneben aber wird er auch das Bedürfnis fühlen, das eine oder das andere der aus der gesamten Prüfung gewonnenen Resultate an einem solchen Zweige der mittelalterlichen Bibelübersetzung, welcher den Nachweis gerade dieses Punktes einigermaßen leicht macht, darzulegen, in der Hoffnung, dadurch eine Bestätigung oder eine Rektifikation des Dargelegten von anderer Seite hervorzurufen. In diesem Sinne ist die hier folgende Untersuchung geschrieben. Sie prüft die zu Lübeck gedruckten niederdeutschen Psalterien und die in diese Klasse gehörenden Handschriften vorwiegend auf die ihnen zugrunde liegende Theologie hin, um daraus zu folgern, aus welchen Kreisen diese Übersetzungen hervorgegangen sind. Sie handelt nur von den erwähnten Psaltern, um nicht mehr zu sagen, als an diesem Orte bewiesen werden kann; aber nicht ohne zu verraten, daß das von diesem Zweige der Bibelverdeutschung Gesagte von dem ganzen Baume gelten dürfte.

Von selbständigen deutschen Psaltern sind im Mittelalter, soviel bekannt ist, zwei Ausgaben in Lübeck gedruckt worden. Nur wenige Exemplare sind bis auf uns erhalten. Die älteste, noch am häufigsten angetroffene Ausgabe haben wir nur noch auf den Bibliotheken zu Göttingen, Haag, Hamburg, Kopenhagen und Lübeck finden können. Einige Exemplare, so das in Hamburg vorhandene, sind auf Pergament, andere auf Papier gedruckt. Zwar lesen wir keine Angabe über den Ort oder das Jahr oder den Veranstalter des Druckes in dem Psalter. Aber nicht allein stimmen die Typen mit denen der ersten zu Lübeck gedruckten Bücher überein [1]), sondern auch sogleich in der ersten Initiale begegnet uns der Lübecker Doppeladler. Hain (repert. N. 13520) schreibt, dieses Buch sei „Lübeck ca. 1494“ erschienen. Doch hat er dasselbe nicht aus eigener Anschauung kennen gelernt; er folgt nur den Angaben, die er bei Joh. H. a Seelen, Meditationum pars III, p. 1—29 fand. Dieser aber setzt unsern Psalter, und zwar mit Recht [2]), in

1) Vgl. Deecke, Einige Nachrichten von den im 15. Jahrhundert zu Lübeck gedruckten niederdeutschen Büchern, Lübeck 1834, S. 3 f.

2) Den Nachweis glauben wir an dieser Stelle unterlassen zu dürfen, da derselbe eine weitläufige typographische Darlegung erfordern würde.

die Zeit um 1474. So ist die Jahreszahl 1494 bei Hain nur ein Schreibfehler, und dieser unter N. 13520 notierte Psalter muß nicht nach, sondern vor dem unter N. 13519 notierten, im Jahre 1493 erschienen, dem zweiten der von uns ins Auge gefaßten Psalter seinen Platz haben.

Nach einem leeren Blatte beginnt die acht Blätter füllende Einleitung mit den Worten: „GRegorius scrift secundo moralium ...“ Die heilige Schrift, so hören wir, sei ein Spiegel, in dem wir all' unser Leben beschauen mögen. In dem ganzen Alten Testament aber ist keine teurere Prophezeiung als der Psalter. Daher hat die heilige Kirche allen Priestern geboten, ihre meiste Zeit aus dem Psalter zu lesen und zu beten. Nachdem einzelne Psalmen angeführt sind, welche besonders klar von Christo weissagen, und andere, welche für bestimmte Lagen des Lebens (wie Trübsal, Zweifel, Glück, Sündenfall) passend sind, wird berichtet, daß „der heilige Vater und Kardinal St. Jeronimus zu drei Zeiten den Psalter hat übersetzt“, zuerst aus dem Griechischen, das psalterium romanum, sodann das psalterium gallicum, welches hier in deutschen Landen, in Frankreich und in „Sophoyen“ gelesen werde, endlich „von dem Jüdischen in das Lateinische, der Psalter nach der jüdischen Wahrheit“. „Item, damit du bleibest ohne Irrtum, Zweifel und Ketzerei — denn viele Leute werden schlimmer [vorergheren sik] durch die heilige Schrift, durch welche sie sich bessern sollten, so merke, daß man dies Buch und alle heilige Schrift auf vierfache Weise deuten mag“, nach dem schriftlichen Sinne, nach dem geistlichen, gläubigen Sinne, nach dem moralischen [sedeliken] Sinne, nach der hochhimmlischen Weise. Darum soll niemand sich dadurch bewegen lassen, daß die heiligen Doktoren die Worte der Schrift verschieden auslegen. Denn die Gnade des heiligen Geistes ist nicht an eine Auslegung gebunden. Ferner soll man wissen, daß David die Psalmen nicht also geordnet hat, wie sie nun stehen. Denn bei der Zerstörung Jerusalems wurden alle heiligen Schriften im Tempel verbrannt. Nachher setzte Esdras durch den heiligen Geist die Schrift wieder, und wie er die Psalmen wiederfand, so setzte er sie, und den ersten Psalm hat er selbst gedichtet. Auch hat nicht David alle Psalmen gemacht, son-

dern nur den größten Teil derſelben. Mit einer Aufzählung deſſen, was noch weiter am Ende des Buches, nach den Pſalmen, ſich finde, ſchließt die Einleitung, auf ein am Schluſſe befindliches Regiſter verweiſend, welches aber in den von uns eingeſehenen Exemplaren ſich nicht findet, ohne daß doch irgendeine Spur eines Defektes zu entdecken wäre. Auf dem achten Blatte ſteht dann noch die Vorrede zu dem erſten Pſalm, mit welchem das neunte Blatt beginnt. Die Pſalmen ſind ſo eingerichtet, daß eine Vorrede mit dem Anfang „DJt is de erſte [u. ſ. w.] ſalme“ kurz die Veranlaſſung des Pſalmes angiebt, womöglich mit Verweiſung auf eine Stelle in der heiligen Schrift und gewöhnlich unter Hinzufügung der geiſtlichen Bedeutung. Dann werden die lateiniſchen Anfangsworte angegeben, und es folgt eine mehr oder weniger von Erläuterungen durchwobene deutſche Überſetzung und zwar ſo, daß der Druck in keiner Weiſe erkennen läßt, was Text und was Erklärung iſt. Ebenſo eingerichtet ſind die den Pſalmen folgenden Cantica. Dan. 3. Luk. 1, 68 ff.; 46 ff.; 2, 29 ff., te deum, Athanasianum, Litanei, nur daß den drei letzten Stücken keine Erklärungen beigefügt ſind.

Diejenigen Pſalmen, mit welchen der kirchliche Pſalmengeſang an den Matutinen der einzelnen Wochentage beginnt, der 1., 26., 38., 52., 68., 80., 97. [1]) haben eine größere, in Arabesken auslaufende Initiale, ebenſo der die Sonntags-Veſper beginnende 109. Pſalm. Weder aber werden, wie in den meiſten anderen Pſaltereien geſchieht, noch andere, zu anderer Tageszeit zu ſingende Pſalmen irgendwie hervorgehoben, noch finden ſich bei den angeführten Pſalmen die ſonſt gebräuchlichen Notizen: feria secunda, ad vesperas dominica die u. ſ. w. Die hier vorliegende, zur Orientierung für den kirchlichen Gebrauch berechnete und doch dafür unzureichende Einrichtung legt die Vermutung nahe, daß die handſchriftliche Vorlage dieſes Pſalters wohl gar keine Rückſicht auf den offiziellen Gebrauch der Pſalmen genommen habe, vielmehr für ſolche Kreiſe berechnet geweſen ſei, welche die kirchliche Vor-

1) Wir folgen natürlich ſtets der Zählung der dieſem Pſalter zugrunde liegenden Vulgata.

schrift des Psalmengesanges nicht anging. Wenn ferner hinter einigen Psalmen, dem 67., 97., 100., 102., 109., 110., 111., 113., 117., 139. und hinter dem athanasianischen Glaubensbekenntnis, ein „Ehre sy“ oder „Gloria“ sich findet, so ist nicht einzusehen, warum gerade diese Psalmen so ausgezeichnet sind, und wir dürfen vielleicht hieraus schließen, daß der Bearbeiter dieses Psalters seinem Werk ein kirchliches Aussehen zu geben wünschte, ohne doch mit dem kirchlichen Gebrauch hinreichend vertraut zu sein, also jedenfalls ein Laie war. Für diese Annahme dürfte auch der Umstand sprechen, daß nicht alle zu dem kirchlichen Psalter gehörigen Cantica aufgenommen sind, sondern nur solche, welche auch einem Laien bekannter waren. Ebenso fällt auf, daß diejenigen Exemplare dieses Psalters, von denen wir noch wissen, in wessen Händen sie zuerst gewesen sind, Laien gehört haben und von diesen später an Klöster geschenkt sind. In einem zu Lübeck befindlichen Exemplar liest man eingeschrieben: „Int yar vnses herē mccccl xxxiiij Do gaff Jacob pruse dit bock hyr In her zegeberges kouent.“ In dem Göttinger Exemplar ist die ähnliche Eintragung wenigstens noch soweit zu entziffern, daß man ersieht, wie auch dieses von einem „Bürger“ einem Kloster verehrt ist: „Liber monasterij ſtē Marie M . . . prope et extra muros Hilden dat . . . memoria Johanne . . . bijs ciu . . ciuitatis . . . oret dominum pro eo.“

Fragen wir nach der in diesem Psalter ans Licht tretenden theologischen Anschauung, so zeigt schon die Einleitung, daß der Verfasser nicht ein „Ketzer“ war, sondern innerhalb der Kirche stand. Schon seine Betonung der „heiligen Kirche“, die ihren „Priestern“ den fleißigen Gebrauch des Psalters „geboten“ habe, stellt dies außer Zweifel. Vor allem aber die Warnung vor „Ketzerei“. Denn wohl konnten auch solche, und gerade solche, welche in direkter Opposition zu der Kirche standen, vor falscher Lehre warnen. Aber das Wort „Ketzerei“ war ein derartig technischer Begriff, daß er nicht mit „falscher Lehre“, sondern mit Widerspruch gegen die Kirche und ihre Festsetzungen identisch galt. Kein Ketzer konnte vor Ketzerei warnen. Ebenso unmöglich war es, daß etwa

ein Waldenſer zur Vorſicht beim Bibelſtudium ermahnte und erklärte, „viele Leute nähmen Ärgernis an der Schrift, durch welche ſie ſich doch beſſern ſollten“. Denn der von den Waldenſern gegen die Kirche erhobene Vorwurf lautete ja nicht dahin, daß die Kirche ſich zum Verderben die Schrift ſtudiere, ſondern, daß ſie die Schrift nicht hören wolle. So preiſt denn auch ſogleich der erſte Vers des erſten Pſalms denjenigen ſelig, der „auf dem Stuhl der vergifteten Lehre nicht geſeſſen hat“. So finden wir auch nicht eine einzige Stelle in dem ganzen Pſalter, an welcher irgendeiner Lehre der Kirche des Mittelalters widerſprochen würde. Anderſeits freilich atmet in dieſem Buche ein ganz anderer Geiſt, als in ſo vielen Schriften derſelben Zeit. Diejenigen Lehren, welche ſpäter von Luther angefochten wurden, treten faſt völlig in den Hintergrund; auch an ſolchen Stellen, wo man ihnen ſicher zu begegnen erwartet, ſucht man ſie vergebens. Und einzelne auch von der katholiſchen Dogmatik nicht geleugnete Wahrheiten werden in ſo ſtarker Weiſe betont, daß es zum mindeſtens fraglich iſt, ob dies noch kirchlich korrekt zu nennen ſei. Es iſt bekannt, wie groß ſchon zu jener Zeit die Verehrung der Maria war, wie viele Pſalmſtellen auf ſie bezogen wurden. Hier aber wird nirgends mehr von ihr geſagt, als daß der Herr geboren ſei „aus ihrem reinen jungfräulichen Leibe, der ganz und unverſehrt blieb“ (Pſ. 21, 10, vgl. 18, 5; 66, 7). Nicht einmal Sündloſigkeit wird ihr zugeſprochen, inſofern (zu Pſ. 21, 21) Chriſtus ſagt: „Meine Seele alleine iſt von Sünden quitt“, nachdem doch eben vorher Maria erwähnt iſt. Pſ. 10, 5 iſt der heilige Tempel, in dem der Herr gewohnt, nicht Maria, ſondern es ſind „die guten Herzen“. Pſ. 44, 10 iſt die Königin, die „in vergoldeten Kleidern zu der vorderen Hand ſitzt“, nicht Maria, ſondern „die heilige Chriſtenheit, die Braut“ des Herru. Es iſt ferner bekannt, welch ein Gewicht zu jener Zeit auf das Meßopfer gelegt wurde. Hiervon findet ſich in unſerem Pſalter keine Spur. Er kennt nur das Abendmahl als ein Mahl des Gedächtniſſes und der Mitteilung des Leibes und Blutes Chriſti. So wird der 110. Pſalm „eine Prophezeiung des wunderbaren Leichnams und Blutes Jeſu Chriſti“ genannt, „den er uns wunderbar hier hinterlaſſen hat zu

einem Pfande des ewigen Erbes und zu einem Gedächtnis ſeines ſchweren Todes". Wohl kommt auch der Begriff des „Opfers" vor, aber nur für das einmal im Tode Chriſti dargebrachte Opfer. Dieſes wird dann zum Abendmahl ſo in Beziehung geſetzt, daß es heißt: „Ich [Chriſtus] will das willige Opfer meines Leibes und Blutes wiedergeben in der Geſtalt („den ſchinen") des Brotes und Weines. Davon ſollen eſſen die armen Demütigen und loben den Herrn, der ſie mit ſich ſelbſt ſpeiſet" (21, 26). Ja, es wird ſogar in auffallender Weiſe neben dem Leibe auch das Blut erwähnt. Freilich iſt es ein Verſehen, wenn van Seelen darauf hinweiſt, daß fol. 253 (in anderen Exemplaren iſt es fol. 254) in einem Abendmahlsgebet „licham vnd blod" genannt wird, und hinzufügt: Notent hoc ποτηριοκλεψίας defensores. Denn jener Ausdruck, welcher noch öfter in dem Pſalter begegnet, hat in Anbetracht der Lehre von der Konkomitanz nichts Auffallendes. Wohl aber iſt es verwunderlich, zu leſen: „Der Herr ſelbſt ſpeiſet mich mit ſeinem Leibe und labet mich mit ſeinem Blute" (55 [irrtümlich als 56 bezeichnet], 4); oder: „mein Trank deines Blutes iſt herrlich [„clar"] über allen Trank in der Zeit" (22, 5). Und wie oft wird unſere Erwartung, das Meßopfer erwähnt zu finden, getäuſcht! Wenn etwa in der Vorrede zu Pſ. 33 von „der Wandlung des alten Opfers der Juden in ein neues Opfer" geredet wird, ſo vermuten wir ſelbſtverſtändlich, daß dieſes neue Opfer das Meßopfer ſein ſolle. Aber es wird die Erklärung gegeben: „Gott will nun nicht das Opfer der Schafe oder der Böcke, ſondern daß wir ihn preiſen in unſerem Herzen, Munde und Werken."

Fragen wir weiter, worauf der Menſch ſeine Hoffnung der Seligkeit zu ſetzen habe, ſo fällt zunächſt auf, daß nicht eine Stelle in dieſem Pſalter zu finden iſt, wo auf die Jungfrau Maria oder irgendeinen Heiligen, auf ihre Verdienſte oder ihre Fürſprache vertraut wird. Der alles und einzig beherrſchende Name iſt der „ſelige Name Jeſus". Auch wird dieſer Name unzählige Male in Gegenſatz zu dem Verdienſt des Menſchen geſetzt. „Allein durch einen ſeligen Jeſusnamen wolleſt du dich über meine Sünde erbarmen und nicht durch Verdienſt" (24, 11). „Herr, mein Gott, ich traue auf deine Barm-

herzigkeit und nicht auf mein Verdienſt, auf dich und nicht auf mich“ (24, 1). Des Sängers Troſt iſt: „Ich habe mich bekleidet mit Chriſto“ (25, 11). Zur Seligkeit gehen ein, „die gezeichnet ſind mit deinem Blute“ (86, 4). Daneben geht dann eine Anſchauung von der Bedeutung des menſchlichen Tugendlebens her, welche mit den eben erwähnten Ausſprüchen ſchwer zu vereinigen und als eine aus Unklarheiten entſpringende Inkonſequenz zu bezeichnen ſein dürfte. Wohl wird auch dabei unaufhörlich betont, daß „der Herr Werkmeiſter aller Tugend“ ſei (83, 9); „Herr, du biſt unſere Zuflucht geworden in deiner zeitlichen Geburt unter allem menſchlichen Geſchlecht, daß wir den alten Menſchen ausziehen können und den neuen anziehen“ (89, 2). Aber auch leſen wir: „Der Herr will mir wiedergeben Lohn nach meiner Gerechtigkeit, und nach der Lauterkeit meiner Hände und meiner Werke empfange ich meine Krone“ (17, 25). Der Begriff der „Belohnung der Arbeit“ im ewigen Leben kommt ſehr häufig vor. Wir „arbeiten hier in großer Beſchwerde [‚ſwarheit‘] um des ewigen Lebens willen“ (60, Vorrede). „Er iſt ein Gott, der mich ſtärkt an Tugenden mit Keuſchheit von böſer Luſt, mit Mäßigkeit von überflüſſiger Speiſe, mit Gerechtigkeit von böſen Werken, mit Liebe von böſen Gedanken und Worten“ (17, 33). „Warte des Herrn und übe dich in Tugenden, ſtärke dein Herz in geduldigem Leiden“ (26, 14). „Freuet euch in dem Herrn alle, die eines guten Lebens mit Reue beginnen, und beweiſet auswendig die Freude eures Herzens alle, die fortſchreiten in einem guten Leben, und rühmet euch der ewigen Ehre alle, die eines rechten Herzens ſind ohne Strafung ihres Gewiſſens“ (31, 11).

Ebenſo wie die Heiligen und teilweiſe auch das eigene Verdienſt des Menſchen tritt auch die Kirche und ihr Thun in den Hintergrund. Wohl wird bemerkt, daß wir „durch die Sakramente zum Heil gekommen“ ſind (114, Vorrede). Aber in auffallendſter Weiſe ſteht der „gläubige Menſch“ in direkter Beziehung zu dem Herrn ſelbſt. „Gott ſetzt ſeinen Himmel und ſeinen Stuhl in allen guten Herzen“ (90, 1). „Der Herr wohnet in den guten Herzen als in ſeinem heiligen Tempel“ (10, 4). „Die Auserkorenen“ — ein unzählige Male gebrauchtes Wort — „wohnen

würdiglich in deinem Tabernakel der christlichen Versammlung." Die Kirche wird nicht als die mit Herrschaft über die Einzelnen ausgerüstete Heilsanstalt, sondern als „die Gemeinschaft der Heiligen" angesehen. Des Apostelfürsten Petrus und seiner Nachfolger geschieht keine Erwähnung. Der 86. Psalm soll reden „von dem geistlichen Jerusalem, das ist von der christlichen Kirche, deren Fundament gewesen sind die heiligen Patriarchen, Propheten und Apostel, gebauet auf dem Eckstein [houet steen] Christum". Die Kirche ist „die Sammlung seiner Auserkorenen, aller guten Herzen, darin er will wohnen. Denn dies verkündigte uns der Herr selbst in der Schrift, die er seinen gläubigen Christenherzen hinterlassen hat und in der Lehre, die uns die Propheten und Apostel als Erste des Volkes vorlegen" (86, 5. 6). Nicht an die Lehre der Kirche werden wir verwiesen, sondern an die heilige Schrift. „Selig sind, die mit Fleiß bewahren die heilige Schrift, die von dem Herrn Zeugnis giebt. Denn sie suchen Gott daraus mit ganzem Herzen" (118, 2).

Was endlich den Nutzen betrifft, den das Beten bringen soll, so begegnen wir nirgends den in anderen Büchern jener Zeit so überaus häufigen besonderen Verheißungen für bestimmte Gebete. Daß kein Ablaß verheißen wird, könnte man freilich auch daraus erklären, daß nicht dem Gebet der Psalmen, sondern nur kirchlichen (im engeren Sinne) Gebeten Ablaß verliehen war. Aber auch die sonst bei Psalmen vorkommenden Zusicherungen, daß sie nützlich seien, „Leute und Vieh zu bewahren", „vor Unfäld zu behüten", „daß Gott besser Wetter gebe", „gegen Donnern und Blitzen", „für schwangere Frauen" u. dergl., fehlen hier gänzlich. Höchstens könnte man erwähnen, daß es von den Bußpsalmen einmal heißt, „durch das Gebet derselben werde dem wahrhaft Reumütigen von Gott vergeben und das ewige Leben wieder zugesagt" (Ps. 50, Vorrede).

Eine ganz andere Luft weht uns an, wenn wir diejenigen Stücke ins Auge fassen, welche in dem vorliegenden Buche dem eigentlichen Psalter noch hinzugefügt sind. Auf dem als 226 bezeichneten Blatte beginnt „De Tide van deme hilgen Geiste"; es folgen „De tiden van der hilgen Dreualdicheit", „van vnser leuen

vrouwen", „van vnſer leuen vrouwen meddeliden", „De Vilge" [Vigilie], endlich Abendmahlsgebete, auf dem als 255 gezeichneten Blatte ſchließend. (Die acht ungezeichneten Blätter der Einleitung mitgezählt, würde alſo das Buch 263 Blätter enthalten. Wenn Hain ein Blatt weniger rechnet, ſo rührt dies daher, daß das 241. Blatt leer iſt, welches in dem von van Seelen benutzten Exemplar vielleicht ganz fehlte.)

Ein beſonderes Intereſſe beanſprucht der Abſchnitt von dem Mitleiden Mariä, da dieſes in Verſen beſungen wird. Wir teilen dieſelben ihrer Innigkeit wegen mit, die Abkürzungen auflöſend und die Interpunktion hinzufügend.

Maria, du aller eddelſte balſem rys,
bouen allen creaturen is din loſ vnde prys,
Otmodigen ik di vormane, du vlus gedeonis,
des ſwerdes ſmerte vnd prophecien ſymeonis,
Dat du droueliken heſt gedregen
van ſmerte dines leuen kindes wegen.

Mit der metten tyd heue ik an dine noet,
wo din ſone ſwetede water vnd bloed.
He wart bitterliken geuangen vnd gebunden,
to anwas hus geſlagen in den ſuluen ſtunden.

To der primen mit ſuchten vnd myt tranen grot
volgedeſtu to pylates hus in moderliker not,
Dar ſe din leue kind ſo valſchen vorclageden
vnd alle ſine litmate mit ſleghen plageden.

To der tercien tyd was dy de ſchrey ſo ſwaer,
„crucifige, crucifige" repen ſe alle dar,
Dat purpuren cleit, de crone ſcharp, dat cruze ſwar vnd breyd,
ſines dodes ordel drogeſtu dar in herteleyd.

To der ſexten wart he genegelt vnd vpgehauen nacket vnde bloet,
mank den miſdederen he in den middele ſtoet,
Etik, galle, mirre, yſop wart dar ſin drank;
o maria, wat was do din herte van pinen krank.

To nonen tyd ſprak he „hely, hely", weinnende vnde ſtarf;
ſunnen vnde manen medelidende, er ſchin vordarf.
Du ſunte Johanni, ſin geiſt den vader wart dar bevalen,
o maria, wo mochte din herte do qualen.

To der veſper entfyngeſtu van den crucze mit drofniſſe grot
den doden licham, blodich, naket, in dinen ſchot,
Dat ewige leuent was dar den dode geuen,
vom drofniſſe mochte din herte to ſchoren vnd beuen.

To den nachtſank nemen de eddelen lude,
ioſeph, nicodemus, den licham, vnd duerbar krude;
Mit groten drofniſſen brochten ſe en to graue,
in den linwande, doch mit gotliken laue.

In alle vnſer drofniſſe, noete vnd dodes dwang,
Leue maria, mit dyner gnade vns vmmefank.

Daß dieſe dem eigentlichen Pſalter zugefügten Stücke nicht aus derſelben Quellen wie jener gefloſſen ſind, lehrt ſchon der Umſtand, daß hier der 94. Pſalm in durchaus anderer Überſetzung geboten wird, als dort. Während nämlich bei den übrigen in dieſen „Tiden" vorkommenden Pſalmen auf das betreffende Blatt des Pſalters verwieſen wird und nur der unter die Cantica nicht aufgenommene „Lobgeſang Ezechiae" (Jeſ. 38), ſowie die Lektionen der Vigilie (Job 7, 16—21; 10, 1—7, 8—12; 13, 22—28; 14, 1—6, 13—16; 17, 1—3, 11—15; 19, 20—27; 14, 7—12) vollſtändig mitgeteilt werden, iſt Pſ. 94 neu überſetzt. Es erklärt ſich dieſe eigentümliche Erſcheinung daraus, daß dieſer Pſalm hier für das Invitatorium der Matutin verwandt wird. Bekanntlich aber liegt ihm in dieſem Falle nicht der Text des Psalterium gallicanum (mit dem die Vulgata im weſentlichen übereinſtimmt) zugrunde, ſondern derjenige des Psalterium romanum, welcher noch heute in dem erwähnten Falle von dem Brevier feſtgehalten wird. So ſollte man erwarten, daß die im vorhergehenden Pſalter gebotene Überſetzung an dieſer Stelle nach den abweichenden Leſearten des Psalterium romanorum geändert ſei. Es wird aber eine durchaus andere Überſetzung gegeben. Während der Anfang im Pſalter lautet: „Comet to ſamende wi wilt van hertē ſingē deme herē", heißt es hier: „Comet wy vrouwen vns to dem heren". Dieſe „Tiden" haben alſo eine andere Quelle als jener Pſalter.

Dasſelbe zeigt nun auch die hier und dort waltende religiöſe Richtung. Der Pſalter ſchließt mit dem Gebet: „Herr, allmächtiger, ewiger Gott, erzeige uns gnädiglich deine unausſprechliche

Barmherzigkeit, daß du uns erlöſeſt von Pein und Schuld, die wir verdient haben um unſere Sünde, durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum, Amen." Der darauf folgende Abſchnitt beginnt mit dem Gebet: „Sancta Maria und alle Heiligen, ſeid Mittler [en middel] zwiſchen uns und unſerm lieben Herren mit eurem Gebet, daß wir Hilfe empfangen von dem, der da lebet und regieret immer und ewiglich, Amen." So leſen wir weiter in den bekannten Gebeten: „Heilige und unbefleckte Jungfrau, ich weiß nicht, mit was für Lob ich dich loben ſoll; du mildeſte unter allen Milden, bitte für uns, du heiligſte unter allen Heiligen, daß er um deinetwillen unſer Gebet vernehme, der von dir geboren iſt; die du würdig wareſt, zu empfangen den, welchen alle Welt nicht zu faſſen [begripen] vermochte, tilge unſere Schuld mit deinem milden Gebete, daß wir ſteigen mögen zu dem Stuhle der ewigen Ehre, da du mit deinem Sohne biſt ohne Ende." Der im Pſalter ſo häufig verwendete Ausdruck „die Auserkorenen" kehrt auch hier wieder, jedoch ſo, daß ſie nicht als des Herrn, ſondern als Mariä Auserkorene bezeichnet werden (Bl. 236). Auf Maria finden hier mit Bezug auf die Empfängnis Chriſti die Worte des 44. Pſalms Anwendung: „Höre, Tochter, ſiehe und neige deine Ohren zu mir, denn der König begehrt deiner Schöne" (Bl. 237). Sie wird angerufen: „Mache ſelig alle, die dich ehren" (Bl. 239). Weiter fällt auf, daß in den Gebeten für die Krankenkommunion nicht mehr von Brot und Wein, ſondern nur vom Brote geredet wird: „Brot ſehe ich, Brot ſchmecke ich, aber für einen wahren ewigen Gott in ſtarkem Glauben bekenne ich dich" (Bl. 253). Wenn dann nach Empfang des Brotes gebetet wird: „O Herr, dein heiliges Fleiſch und dein teures Blut, das ich von deiner Gnade genommen habe" (Bl. 254), ſo iſt dieſes natürlich durch die Lehre von der Konkomitanz zu erklären. Auch dem Dogma von dem Meßopfer begegnen wir in dieſen Abendmahlsgebeten: „Melchiſedech, der König von Salem, hat geopfert figürlicher Weiſe Brot und Wein. Aber hier wird geopfert das himmliſche Brot, das da iſt das wahre Paſſalamm" (Bl. 253). Endlich waltet zwiſchen dem eigentlichen Pſalter und dieſen angefügten Abſchnitten der Unterſchied ob, daß dort zur freien betenden Betrachtung des Wortes Gottes Anleitung gegeben werden ſoll, hier

in von der Kirche vorgeſchriebenen „Getiden“ (Curſen) die Pſalmen Gott und „unſerer lieben Frauen“ zu Ehren und Lebenden und Geſtorbenen zunutze gebetet werden.

Vergleichen wir nun mit dieſem erſten Lübecker niederdeutſchen Pſalter den zweiten, etwa zwei Decennien ſpäter in derſelben Stadt gedruckten Pſalter! Derſelbe trägt am Schluß die Notiz: Anno dm̄ Mcccc xciij Lubeck. Hinſichtlich der Ausſtattung bezeichnet dieſer, nur noch in Hannover, Kopenhagen und Stuttgart von uns gefundene Pſalter eher einen Rückſchritt als einen Fortſchritt gegen ſeinen Vorgänger. Bl. 1 trägt unter einer Krone den Titel: „De ſalter to dude mit der vthleg / ginge alſo dattu klar machſt vor / nemen wattu dar inne leſeſt./“ Die Rückſeite wird gefüllt von einem Holzſchnitt, der einen mit der linken Hand ſchreibenden König vorſtellt und die Unterſchrift trägt: „Dauid de hillige profete.“ Auf dem mit ii gezeichneten Bl. beginnt die Einleitung mit den Worten: „DEs hilghen geiſtes / boek beghinnet ſik / hyr. dat dar is gheheten de / ſalter.“ Der Inhalt des Buches iſt dem des vorhin beſprochenen ſo ähnlich und doch auch wieder von demſelben ſo verſchieden, daß wir auf die Frage geführt werden, ob etwa beiden Arbeiten ein und dieſelbe handſchriftliche Pſalmenerklärung zugrunde liege. Nur zwei hierhergehörende Handſchriften kennen wir. Wohl giebt es auch in München, Roſtock, Wernigerode und anderswo niederdeutſche Pſalterhandſchriften. Doch gehören dieſelben einer durchaus anderen Klaſſe an, indem ſie keine Erklärungen, ſondern nur die Überſetzung der Pſalmen geben. Die eine der hier in Betracht kommenden Handſchriften befindet ſich in Berlin (Ms. Germ. fol. 558. 177 Bl. in zwei Spalten geſchrieben, im Anfang defekt, das erſte Bl. ſehr unleſerlich geworden). Am Schluſſe desſelben leſen wir: Explicit psalt'rium cantionale(?) Sb' Anno domini M'tricensimo Nonagesimo vi completus est liber. Leider fehlt der zweiten Handſchrift, die ſich auf der Oberlandesgerichtsbibliothek in Celle (Hannover) befindet (M. S. 18, 268 Bl. fol., auf Pergament, ebenfalls in zwei Spalten geſchrieben, tadellos erhalten), jede Jahreszahl. Wir zweifeln aber nicht, daß ſie noch älter iſt als die Berliner vom Jahre 1396. Darauf weiſen die Schriftzüge hin, ſodann der Umſtand, daß in der Celler

Handschrift die später hinzugefügte Litanei und das Athanasianum noch fehlen, endlich daß derselben die vielen Schreibfehler der Berliner Handschrift noch fremd sind. Da im übrigen diese beiden Handschriften so gut wie wörtlich übereinstimmen, legen wir unseren Untersuchungen die Celler Handschrift zugrunde.

Die Einrichtung der Psalmen in derselben ist genau dieselbe wie die oben beschriebene des ersten Psalters, und nicht anders ist auch die des zweiten Psalters. Vergleicht man den Inhalt, so zeigt sich, daß der erste Psalter eine dieser Handschrift im wesentlichen gleichlautende Vorlage — sagen wir der Kürze wegen diese Handschrift — benutzt und häufig ganze Abschnitte aus derselben wörtlich herübergenommen hat. Der zweite Psalter hat sowohl von dem ersten Psalter als auch von der Handschrift abgeschrieben. Denn wir lesen in ihm auch vieles, was nur der erste Psalter und vieles, was nur die Handschrift hat. Unterscheiden wir die Vorreden zu den einzelnen Psalmen, die eigentliche Übersetzung dieser und die eingefügten Erklärungen, so hat der erste Psalter die in der Handschrift vorliegenden Vorreden beibehalten, doch stets so sehr gekürzt, daß oft der Inhalt ganzer Seiten in einen Satz zusammengefaßt wird; der zweite Psalter aber nimmt bedeutend mehr aus den Vorreden der Handschrift, bisweilen dieselben fast wörtlich, auf. Hinsichtlich der Übersetzung und Erklärung folgt der erste Psalter seiner Vorlage anfangs sehr getreu, doch von dem 30. Psalm an wird er bedeutend selbständiger. Wohl ist noch immer die Unterlage genau zu erkennen, aber es wird nicht allein bedeutend gekürzt, sondern auch fast alle allegorisierenden Übersetzungen der Handschrift werden in wörtliche Übertragungen verwandelt, ja sogar einzelne Ausdrücke werden durch andere, einfachere oder modernere, ersetzt. Der zweite Psalter hat von Anfang an noch eine dritte Vorlage benutzt, aus welcher er manche Wendungen einnimmt. Und seitdem der erste Psalter Abweichungen von der Handschrift zeigt, folgt der zweite Psalter noch seltener, wenn auch noch bisweilen, der Handschrift, sondern benutzt den ersten Psalter und jene dritte Vorlage. Es ist dies die zu Köln gedruckte niederdeutsche Bibel, deren beide Ausgaben hinsichtlich der Psalmen genau übereinstimmen. So entlehnt dieser zweite Psalter die ersten Worte des 15. Psalms

aus der Handſchrift: „HEre god vader beware my“, während die Kölner Bibel hat: „HEre beholt my“, die folgenden Worte aber aus der letzteren: „wente ik hebbe ghehopet in dy. ik ſede deme heren. myn god byſtu“, während die Handſchrift lieſt: „wente al myn hopent ſteit an di. ik ſprak to deme heren mit herten vnde myt munde vnde myt werken du biſt myn god.“ Aus der Handſchrift genommen ſind die folgenden Worte: „De here heft wunderliken mynen wyllen bewiſet den hylligheu de ere hopene keret hebbē in ſyn lant des ewygen leuandes. wo ik ſe myt willen hebbe gheſchapen. vnde ſe ok myt wyllen late vpſtaen vth den ſunden“, aus der Kölner Bibel die weiteren Worte: „alto hant ylē ſe“, — wieder aus der Handſchrift: „tho my erem ſalichmakere“. Macht aber die Wahl dem zweiten Pſalter zu viel Qual, ſo adoptiert er beide Leſearten, bisweilen die eine durch die andere erklärend. So hat im 8. Verſe des 15. Pſalms die Handſchrift: „Jk merke“, die Kölner Bibel: „Jck voerſach“, dieſer Pſalter: „ik merke vnde vorſee“. Im folgenden Verſe lieſt die Handſchrift: „vn myn tūghe heft de vraude vtwēdich ghekündighet“, die Kölner Bibel: vn my tūghe vervrowede ſick“, dieſer Pſalter: „vnde myn tunge vorvroude ſik, in deme dat ſe de vroude heft vorkündyghet“. Je länger aber, deſto mehr gewinnen beide Pſalter den Mut, ihre Vorlagen häufiger zu verlaſſen.

Nach dem Geſagten zeigen ſie beide eine Selbſtändigkeit im Verhältnis zu der Handſchrift, wie nicht leicht ein anderes Druckwerk aus jener Zeit aufweiſen dürfte, indem gewöhnlich die Handſchriften buchſtäblich abgedruckt, nicht ſelten auch alle Schreibfehler beibehalten wurden. Es fragt ſich nun, ob auch prinzipielle Gründe ſie zu der nur teilweiſen Benutzung ihrer Vorlagen bewogen haben. Bei näherer Prüfung ergiebt ſich, daß der erſte Pſalter wohl von dem 30. Pſalm an der Handſchrift nicht mehr blind folgt, doch aber nicht allein von dem Wunſch, zu kürzen, geleitet wird. Denn noch immer kommen Abſchnitte, ja ganze Pſalmen vor, welche nahezu wörtlich aus der Handſchrift genommen ſind. Ausgeſchieden aber werden die myſtiſch-allegoriſchen Deutungen, an welchen die Handſchrift ſo reich iſt. In Pſ. 17 etwa folgt der erſte Pſalter noch getreu der Handſchrift, welche die V. 8 ff. geſchilderten Naturerſcheinungen des Erdbebens und Gewitters erklärt: „Mein irdiſches

Herz das ward überall bewegt in Reue und im Beben vor dem Herren. Die feste Hoffnung aller in zeitlicher Luft und Liebe Hoffährtigen die ist bedrohet, denn der Herr ist über sie erzürnet. Ein Rauch schlug auf in dem sündigen Herzen von dem Feuer der Liebe und dem Wasser der Trübsale, von der Furcht des Zornes des strengen Richters; und ein Feuer der Liebe ward entzündet von seiner klaren Erkenntnis, und die Kohlen, die von Sünden waren tot und schwarz, die wurden in Gnaden von ihm entzündet. Er beugte nieder die Höhe seiner Gewalt, und das Haupt der Finsternisse mit all seinem Dienste liegt unter seinen Füßen." Nicht mehr aber schreibt der Psalter etwa die Erklärung von Ps. 32, 6 f. ab: „Von dem ewigen Worte Gottes sind alle Himmel guter Herzen gefestigt in guter Übung, und von dem heiligen Geiste, der aus dem Munde des Vaters gehet, bestehet alle ihre Macht. Er unterdrückt und beschließt in seiner Kraft alle unsere Schmerzen und Luft der Welt, wie das Wasser des Meeres beschlossen ist zwischen seinen Ufern, daß sie uns nicht überwältigen und hindern, und er macht reuige Sünder zu edelen Steinen des Baues." Vielmehr übersetzt der Psalter einfach wörtlich: „Die Himmel sind gefestigt von dem Wort des Herrn, und von dem Geist seines Mundes ist alle ihre Kraft. Er sammelt alle Wasser des Meeres zwischen den Ufern und sendet die Abgründe in ihr Bett." Daß es neben dem zu großen Umfange die mystisch-allegorische Schrifterklärung ist, was diesem Psalter, nachdem er etwa 30 Psalmen aus der Handschrift abgedruckt hatte, als unangemessen auffiel und ihn bewog, selbständiger zu verfahren, ersieht man besonders daraus, daß er auch noch später in den Fällen, wo die Handschrift nicht allegorisierte, diese bereitwilligst abdruckte. So ist es z. B. bei dem ganzen 89. Psalm, während der ganze 103. Psalm neu gearbeitet wurde. Hiermit dürfte auch wohl zusammenhängen, daß der erste Psalter (wie auch der zweite) die eigentümlichen eschatologischen Ausführungen, die sich in der Handschrift finden, fortgelassen hat. So weiß die Handschrift, daß Christus wahrscheinlich „nach 7000 Jahren nach Gottes Geburt" zum Gerichte wiederkommen wird (Ps. 6 Vorr.). So soll der 86. Psalm handeln „von dem Tempel und von der Stadt Jerusalem, welche der Juden König Messias noch wieder bauen will,

was ihm im Gesetz und den Propheten gelobt ist, der den Tempel noch höher und herrlicher bauen soll, als Salomon that. So soll denn bei seiner Zukunft der Berg Sion sich hoch erheben. Denn Gott will dann zusammenbringen den Berg zu Sinai, auf dem er das Gesetz gab, und den Berg Thabor, auf dem er verklärt ward, und den Berg Carmeli, und will da oben aufsetzen den Berg Sion. Da sollen alle jüdischen Geschlechter gesammelt werden und soll Gott geopfert werden aus allen Landen." Diese Ausführung hatte schon einen Leser der Handschrift (etwa 50 Jahre nach ihrer Anfertigung) bewogen, darunter zu schreiben: „Was hier geschrieben steht, ist der Juden falscher Wahn. Denn der wahre König Messias, Jesus Christus, ist bereits gekommen und hat gebaut mit seinen großen Wunderzeichen und mit seiner heiligen Lehre den Tempel der heiligen Christenheit. Und von diesem Bau spricht dieser Psalm und nicht von dem falschen Wahn der Juden." Ebenso läßt der erste Psalter derartige eschatologische Meinungen fort. Gerade aber diese verständige Selbständigkeit des Psalters macht es um so bedeutungsvoller, daß seine sonstige theologische Richtung von derjenigen der Handschrift nicht verschieden ist. Der Verfasser muß also dieselbe wenigstens nicht für auffallend gehalten haben. Wenn er diesem Psalter die so anders gearteten Stücke hinzufügen konnte, so ist dies entweder ein Beweis von der Gedankenlosigkeit, mit der Buchdrucker jener Zeit abdruckten, was sie gerade vorfanden, oder ein Beispiel jener religiösen Unklarheit, welcher wir später auch bei Luther begegnen, der anfangs noch nicht ahnte, daß seine Grundanschauungen von denen der Kirche abwichen und daher durchaus heterogene Meinungen neben einander, sogar als seine eigenen Ansichten, vortragen konnte.

Ganz anders verhält es sich mit den Abänderungen, welche der um 20 Jahre jüngere zweite Psalter mit seinen Vorlagen vornimmt. Auch die Handschrift kennt die kirchlichen Vorschriften über den Psalmengesang der Kleriker. Sie hat offenbar auch nichts gegen diese Einrichtung einzuwenden. Denn sie erwähnt einigemal ganz objektiv, daß dieser und jener Psalm bei der und der Gelegenheit „gelesen" werde, erwähnt auch (in der Einleitung) das Singen der Psalmen „in dem Chore" (wo der Psalter fälschlich „Boke" gelesen und gedruckt hat). Aber Notizen über die Verwendung der

Pſalmen in den officiis ecclesiasticis nimmt die Handſchrift nicht auf. Der erſte Pſalter gab dieſe höchſt unvollſtändig. Der zweite Pſalter aber bietet ſie vollkommen richtig und vollſtändig. (Vgl. Pſ. 1. 26. 38. 52. 68. 80. 97. 109. 114. 118 Aleph, He, Caph, Phe, 119. 121. 126. 131. 137. 142. 143). Auch wird ſehr häufig bei einzelnen Pſalmen angegeben, daß und warum ſie „in der ghetyde von der iunckfrowen marien“ oder „in der vigilie vor de ſelen in deme vegevur“ u. dgl. geſungen werden. Ebenſo werden die zum kirchlichen Pſalmengeſang gehörenden Lobgeſänge vollſtändig geboten: (Bl. 247) 1) Eyn ſanck Iſaye des hylghen profeten, 2) des guden koninges Ezechias, 3) Annen der hilligheu vrowē, 4) moyſes des hilligheu profeten, 5) abacuc, 6) der anderē ee dat is de nye ee der hilligen chriſtēheyt [deuteron. 32], 7) de loueſanck der dre kyndere [daniel 3, 57 ff.], 8) eyn ſanck Zacharias dede was de vader Sunte Johannes baptiſten eſte des Dopers, 9) der iūckfrowen maria, 10) ſymeonis, 11) de loueſamk hylarii des hylghen biſchoppes des ſtichtes Pictauienſis de ene heft ghemaket. Id heth ok eyn loueſāck d'hilghen beydē byſſchoppe vnde groten lerers alſe. Sunte Ambroſius vnde Auguſtinus. wente deſſe twey byſſchoppe ſungen deſſen ſchonen ſanck do ſūte Ambroſius byſſchop to Meelan dofte ſunte Auguſtinum. wente ſunte Auguſtinus was eyn vullenkomen man eer he ghedoft wart, 12) Vaterunſer, 13) Ave Maria, 14) Symb. apostol., Nicaenum, Athanas., 15) Litanei. Und auch bei dieſen Stücken iſt (in allen möglichen Fällen) angegeben, zu welcher Zeit ſie gebetet werden müſſen. Nach (Bl. 274) einer Dankſagung für die Vollendung des Pſalters folgt „de tyde der yunckfrowen marien“, dann (Bl. 288) „de vigilie“ und (Bl. 299) ein Regiſter, welches beſonders lehren will, die für die officia ecclesiastica beſtimmten Pſalmen leicht aufzufinden. Kurz, der in der Handſchrift als Erbauungsbuch zu freiem Gebrauche gedachte Pſalter iſt hier vollſtändig für den von der Kirche vorgeſchriebenen Gebrauch hergerichtet. Es iſt dies um ſo auffallender, als die Einleitung des Pſalters auseinanderſetzt, dieſes Buch ſei nicht „für die Prieſter, die den Pſalter alle Woche einmal durchleſen müſſen“, ſondern für die „Ungelehrten, die weltlichen Menſchen“, welche wegen „Bekümmernis und Sorge“ nicht ſoviel Zeit

haben. Da diese nun auch nicht zu dem täglichen Psalmengesang verpflichtet seien, so möchten sie so viel lesen, als ihnen möglich sei. Wenn hinzugesetzt wird, „nach rechten Zeiten und Stunden", so bleibt uns zweifelhaft, ob damit der Wunsch ausgesprochen ist, daß die Laien zu den dem Klerus vorgeschriebenen Stunden von den betreffenden Pensen „soviel, als ihnen möglich sei", lesen mögen, ob also zu diesem Zweck jene Angaben so ausführlich hinzugefügt sind, oder ob die erwähnten Worte sagen wollen, daß den Lesern überlassen bleiben soll, die „rechte Zeit" zu wählen. Jedenfalls aber bemüht sich dieser Psalter, die Privaterbauung in möglichst enge Beziehung zu den kirchlichen Vorschriften zu bringen.

Fragen wir sodann, ob auch Änderungen in der Lehre vorgenommen sind, so ist nicht zu verkennen, daß der Verfasser sich bemüht, nach einem bestimmten Prinzip jene Handschrift umzuformen. Wir begegnen zunächst einer durchaus anderen Anschauung über die Bedeutung der Jungfrau Maria. An nicht wenigen Stellen wird sie erwähnt, wo die Handschrift ihrer nicht gedachte. So hatte die Handschrift in der Vorrede zu Psalm 28 ausgeführt, daß unter der Bundeslade die Christenheit zu verstehen sei. Wie nämlich David sie ausführte von den Heiden und ihr ein Heiligtum baute, so hat Christus die Christenheit ausgeführt aus des Teufels Gewalt und mit den Gaben des Geistes begabt und thut von Stunde zu Stunde allerlei auserkorenes Volk zu seiner Arche. Zu diesem Gedanken fügt nun der Psalter den durchaus heterogenen hinzu: „Auch wird geistlich bezeichnet durch die Arche der heilige und keusche Leib der Jungfrau Mariä, darin Gott der Herr leiblich wohnte neun Monate und auch ewig wohnt geistlich." Während die Vorrede zu Psalm 62 in der Handschrift nur kurz die Veranlassung desselben angiebt, erzählt der Psalter die Geschichte von Nabal und Abigal auf das weitläufigste, um fortfahren zu können: „Geistlich wird hier mit David bezeichnet der allgewaltige Gott und mit Nabal der Sünder, der da ein Thor ist in seinen Werken. Mit Abigail wird bezeichnet die Jungfrau Mariä. Denn Gott beschließt häufig, zu verderben den Sünder, und Maria, die wohl mag gleichen der schönen und sehr klugen Abigail, bittet für den Sünder und kehret ab den Zorn Gottes von ihm mit Gebeten

und mit Gaben ihrer guten Werke." Die in der Vulgata mit pro torcularibus wiedergegebene Überschrift des achten Psalmes erklärt die Handschrift nach dem torcular calcavi solus in Jes. 63, 2 von der „Weinpresse, das ist von Christi bitterer Marter, da ihm sein Blut ward ausgepreßt wie Wein aus den Weintrauben." Der Psalter adoptiert diesen Gedanken, und zwar mit der weitläufigen Ausführung, die ihm auch dort gegeben ist. Dann aber setzt er hinzu: „Maria die Jungfrau und Mutter Christi hat von sich gegeben nächst Christo den allersüßesten Geruch des Vorbildes aller Tugenden, wie eine edle und wohlriechende Blume. Sie ist auch eine wahrhaftige Überwinderin des Feindes, dem sie das Haupt seines Hochmutes zertreten hat mit ihrer großen Demut. Auch hat sie wahrhaftig gelitten für die Weinpresse, das ist für das Leiden Christi, das sie durch Mitleiden half vollenden. Das Gute von ihr ist ein Lobgesang für die Weinpresse. Hierum wird dieser Psalm auch mitgesungen in ihrer Ghetide." Ebenso ist die Lehre von dem in der Messe wiederholten Opfer Christi nachgetragen: „Wie der Priester Melchisedech dem Abraham opferte Brot und Wein, so hat Christus unser Herr eingesetzt und bestätigt seinen wahren Leib, ganz Gott und ganz Mensch, in dem Sakramente des Altars, daß derselbe Gott werde geopfert in der Gestalt des Brotes und des Weines nach der Ordnung Melchisedech" (Ps. 109, Vorrede). Diese Worte zeigen zugleich, daß der Psalter, von dem Abendmahl redend, nur den „Leib", nicht das Blut erwähnt. Es ist dies um so bedeutungsvoller, als die Handschrift an dieser Stelle namhaft macht „seinen Leichnam unter der Gestalt des Brotes und sein Blut unter der Gestalt des Weines". Bisweilen gelingt es dem Psalter, fast mit denselben Worten, die er in der Handschrift liest, eine dort nicht sich findende Lehre auszusprechen. So wird dort die Überschrift von Psalm 33, daß „David vor Abimelech sein Antlitz, seinen Mund und Verstand verwandelte", geistlich dahin gedeutet, daß auch Christus öfter den Schein eines Unsinnigen getragen habe, so daß die Menschen nicht sich in ihn finden konnten. So erschienen ihnen unsinnig die Worte: „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes —"; so unbegreiflich wird es ihnen gewesen sein, „als er ihnen sein

klares Antlitz gab in dem Sakramente unter der Gestalt des Brotes und des Weines", als er am Kreuze hing u. s. w. Dies alles kann ein Verwandeln [Verstellen] seines Angesichtes heißen. Daraus macht nun der Psalter, der Psalm handle „auch von der Verwandlung seines heiligen Leibes in dem heiligen Sakramente", und bringt so die der Handschrift fremde Transsubstantiation hinein.

Wenn schon in dem ersten Psalter in Übereinstimmung mit der Handschrift sich manche Äußerungen finden, welche das menschliche Verdienst, ein tugendhaftes Leben betonen und solcher Bemühung den ewigen Lohn verheißen, so wird diese Anschauung in dem zweiten Psalter ungemein viel häufiger und entschiedener ausgesprochen. Nach der Handschrift „wird gebaut das Haus des Herrn alle Tage, so lange die Christenheit hier auf Erden arbeitet, geweihet erst dann, wenn die Heiligen nach dieser Zeit vom Tode auferstehen und leuchten wie die Sonne" (Ps. 29, Vorrede). Den ersteren Satz drückt unser Psalter aus: „Dies Haus wird hier gebauet alle Tage um so viel mehr als der Mensch fortschreitet in Tugenden." Wenn die Handschrift (Ps. 31, Vorrede) schreibt: „Gott offenbarte dem David, daß ihm seine Sünde wäre vergeben", so setzt der Psalter hinzu: „Um seiner großen Reue willen und um der vielen Thränen willen, die er weinte, mit anderer schwerer Buße, die er that für die Sünde des Ehebruches." Dafür läßt er dann die Worte der Handschrift aus: „Hat der Sünder irgendetwas Gutes, so legt er das sich nicht selber zu, sondern der Gnade Gottes." Die Handschrift beginnt den 37. Psalm mit den Worten: „Herr, verdamme mich nicht in deinem brennenden Grimm und strafe mich nicht mit der schweren Pein des Fegefeuers in deinem Zorne"; der Psalter fügt als Begründung dieser Bitte hinzu: „Sondern all' das Leid und den Kummer, den ich hier leide, lasse für alle meine Sünde gelten (staen)." Die Handschrift setzt aus einander (Ps. 6, Vorrede), wie Lot aus Sodom auf den Berg floh, so fliehe der Christ mit Reue über seine Sünde aus der ewigen Verdammnis „auf den Berg Jesum Christum, da er allein wohlbehalten bleibe". Der Psalter modifiziert diesen Akt des Vertrauens auf Christum zu dem moralischen Leben und schreibt in den bekannten Ausdrücken der Schultheologie:

„Er vermeidet allerlei Art der Sünde und weichet von allen Stücken, die ihn vielleicht möchten bringen zu Sünden, und hierum vermeidet er die Stätten, die Stunden, die Personen, den Umgang, die Gesellschaft u. s. w. und bereuet bitterlich alle vergangenen Sünden. Dieser weicht fort aus Sodom, d. h. aus allen Sünden und insonderheit aus aller leiblichen Wollust, welche sündliche Wollust Gott peinigt mit Feuer und Schwefel; und er bleibt mit Lot auf dem Berge, d. h. auf Christo." Wenn die Handschrift das commutari der Vulgata in der Überschrift des 79. Psalmes dahin versteht, daß die Juden „gewandelt", d. h. „erlöst" wurden aus Ägypten, und dahin deutet, daß wir „gewandelt und gezogen werden in den Weingarten Christi, dem das ewige Reich zugehört", so redet der Psalter anstatt dessen davon, daß wir „gewandelt werden aus den Sünden in ein tugendsames Leben". Nicht der Handschrift, sondern dem Psalter allein gehören die Worte an: „Thun wir Böses, so werden wir ewiglich gepeinigt, sofern wir uns selber nicht peinigen mit Reue, Beichte und harter Buße. Thun wir Gutes, so werden wir ewiglich belohnt von Gott" (Ps. 77, Vorrede).

Fragen wir nach der Anschauung dieses Psalters von der Kirche und ihren Institutionen, so soll nach der Handschrift der 75. Psalm polemisieren gegen diejenigen, welche „meinen unter einem bloßen Christennamen, in ihrer Gerechtigkeit ohne Christi Gnade selig zu werden", während doch „die göttliche Ehre nur gegeben wird den gläubigen Beschauern Christi". Dies verändert der Psalter dahin, daß der Psalm diejenigen verurteile, welche sich nicht „leiten lassen von der Christenheit" und „meinen selig zu werden außerhalb des Christenglaubens, wie Juden und andere Ungläubige". In der Handschrift wurden die Bezeichnungen „Heilige" und „geistliche Leute" stets als gleichbedeutend mit „Auserkorene", „Gläubige", „gute Herzen", also für alle wahren Christen gebraucht. Im Psalter sind die Heiligen die von der Kirche heilig Gesprochenen, die „geistlichen Leute" die Kleriker. Wenn die Handschrift etwa schreibt (Ps. 18, 11): „Die Urteile des Herrn sind begehrlich über alles Gold und Edelstein, vollkommene geistliche Leute haben sie lieber als sich selbst", so scheint

der Pſalter gar nicht mehr zu verſtehen, daß damit die wahren Chriſten gezeichnet ſind. Er nimmt alſo Anſtoß daran, daß nur Kleriker Gottes Gebote ſo lieb haben ſollen. Er verbeſſert daher, ſie ſeien „begehrlich über alles Gold und Edelſtein den vollkommenen geiſtlichen Leuten (die ja in freiwilliger Armut lebten), und gute weltliche Menſchen haben ſie lieber als ſich ſelbſt.“ Wohl behält der Pſalter die in der Handſchrift ſich findenden Empfehlungen der Schriftlektüre bei. Aber er belehrt auch ſeine Leſer: „Merke auch, daß dieſe Pſalmen ſind in ihren verborgenen Worten ſo dunkel und ſo ſchwer, daß ſie kein Mann aus ſich verſtehen kann, außer der Auslegung der heiligen Lehrer, durch den heiligen Geiſt gewieſen. Hierum findeſt du ſie hiernach geſetzt mit kurzen Gloſſen“ (Bl. 4). Charakteriſtiſch erſcheint uns auch, daß der zweite Pſalter in der Einleitung das Verdienſt des „allerdurchlauchteſten hochwürdigen Doktors und heiligen Lehres Sankt Hieronymus“ preiſt, während der erſte Pſalter ihn nur „den heiligen Vater und Kardinal“ nennt und die Handſchrift ihn nicht erwähnt. Sehr auffallend iſt das Reſultat einer Vergleichung deſſen, was die beiden Pſalter (in der Einleitung) über den ihrer Arbeit zugrunde liegenden lateiniſchen Text ſagen. Die Handſchrift hat über dieſe ganze Frage geſchwiegen. Der erſte Pſalter erklärt die Entſtehung und die Unterſchiede des psalterium romanum, gallicanum und iuxta Hebraeos durchaus richtig, freilich ohne ausdrücklich hinzuzufügen, daß dieſe deutſche Überſetzung nach dem gallikaniſchen Pſalter angefertigt ſei. Doch war ein Mißverſtand kaum möglich, da auch geſagt war, daß man „in deutſchen Landen eben dieſen Pſalter leſe“. Der zweite Pſalter aber erzählt nicht allein, daß Hieronymus den Pſalter auch aus dem Hebräiſchen ins Griechiſche und ins Chaldäiſche überſetzt habe, obwohl ſeine Vorlage, der erſte Pſalter angegeben hat, daß „die 70 jüdiſchen Ausleger“ die Überſetzung ins Griechiſche verfaßt haben; ſondern er erklärt auch, daß Hieronymus zweimal den Pſalter überſetzt habe, ſchweigt alſo von dem psalterium iuxta Hebraeos und ſagt von dem gallikaniſchen Pſalter, derſelbe ſei aus dem Hebräiſchen und Griechiſchen überſetzt. Ja, er habe die ganze Bibel aus dieſen beiden Sprachen ins Lateiniſche übertragen; „und aus dem lateiniſchen Pſalter, ſo geſetzt, iſt das [vorliegende] Buch des Pſalters

in deutſcher Sprache geſetzt." Es werden alſo dem Kirchenvater zu große Leiſtungen nachgerühmt, und es wird von dem psalterium gallicanum geſagt, was nur von dem psalterium iuxta Hebraeos gilt. Sollen wir annehmen, daß der Schreiber ſich nur geirrt habe? Aber überall beweiſt er viel Wiſſen und viel größeren Verſtand, als dazu gehörte, die Angaben ſeiner Vorlage richtig wiederzugeben. Es ſcheint uns keine andere Annahme übrig zu bleiben, als daß er in ſeiner Verehrung für den großen Kirchenvater zu weit ging, und daß er der Frage, warum man nicht lieber dem psalterium „nach der jüdiſchen Wahrheit" (wie der erſte Pſalter das psalterium iuxta Hebraeos genannt) folge, nicht anders als durch Verſchiebung des Thatbeſtandes zu begegnen wußte.

Endlich fügt der Pſalter dem in der Handſchrift Vorgefundenen häufig die Bemerkungen hinzu, wie „kräftig" dieſer oder jener Pſalm ſei oder daß man ihn „zu Ehren" von dieſem oder jenem beten ſolle. In der Einleitung zum ſechſten Pſalm heißt es: „Kannſt du ſie [die Bußpſalmen] nicht alle Tage alle ſieben leſen, ſo lies ſie doch dreimal in der Woche oder doch des heiligen Tages. Ohne Zweifel wird dir dann Gott Gnade zufügen, dein Leben zu beſſern. Dieſen Pſalm magſt du leſen für dich ſelbſt oder für deine Freunde, lebendig oder tot, oder für wen du willſt." „Die Kraft des 118. Pſalmes iſt groß über alle Pſalmen, als die Sonne über alle Sterne." „Mit dem 50. Pſalm mag der Büßer kriegen Vergebung aller ſeiner Sünde. Deshalb weil dieſer Pſalm ſo voll Kraft iſt und ſo voll Demut, darum lieſt man ihn am allermeiſten in der Kirche." Den 29. Pſalm „ſprich du ein Jahr hindurch zu Ehren dem Leiden Chriſti, ſo haſt du jeder Wunde Chriſti einen Vers geſprochen."

Bei einer ſolchen Umarbeitung eines vorhandenen Stoffes iſt es natürlich ungemein ſchwer, ganz konſequent zu verfahren. So ſind auch in dieſem Pſalter manche Ausdrücke und Sätze ſtehen geblieben, welchen wir in korrekt kirchlichen Büchern jener Zeit nicht begegnen. Daher kommt des Verfaſſers Theologie ganz rein erſt in denjenigen Stücken zur Ausſprache, welche in der Pſalterhandſchrift nicht ſich finden. Hier herrſcht genau dieſelbe An-

schauung, wie in den von der Kirche empfohlenen Gebetbüchern jener Zeit. Es fehlen auch nicht die „besonderen sieben kräftigen Verse aus dem Psalter, welche die Tugend in sich haben, daß der Mensch nicht verdammt werden soll, der sie täglich der Ordnung gemäß liest, wie sie dem heiligen Sankt Bernhard auf Veranlassung Gottes geoffenbart sind“ (Blatt 300). Es fehlt auch nicht die Mitteilung, daß das Ave Maria „von der heiligen Dreifaltigkeit gemacht und hier nieder gesandt ist durch den Engel. Merke, wie voll Heiligkeit Maria, die himmlische Königin gewesen ist in diesem Leben, daß der Engel, der heilig und vollkommen ist, sie so grüßte, ja, noch ehe sie empfing den Seligmacher. Mit ihm hat sie getreten die Weinkelter in Mitleiden seines teuren Leidens. Und nun ist sie von Gott gesetzt zu einer süßen Mittlerin zwischen ihm und uns ... Dieser Gruß ist so voll Gnaden, daß damit gemacht wird ein und sehr viele Rosenkränze der süßen und allerwürdigsten Königin. Jeder dieser Rosenkränze hat an sich fünf Paternoster und fünfzig Ave Maria, und der Rosenkränze drei machen einen Psalter, der da heißt Marienpsalter. Wieviel Gnadenablaß dazu gegeben ist, würde hier zu lang zu schreiben sein. Aber in vielen Gebetbüchern, gemacht in der Stadt Lübeck in derselben Werkstätte, wo dieser Psalter gemacht ist, ist das Ablaß und Gnade zu finden“ (Blatt 266).

Fassen wir unsere Ergebnisse über diesen Zweig der niederdeutschen Bibelübersetzung zusammen! Innerhalb der mittelalterlichen Kirche ist die Handschrift entstanden, wohl um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Laien sollten zu ihrer Erbauung den Psalter lesen, daher suchte man das Verständnis durch die Erklärungen zu erleichtern. Die Kreise, aus denen diese Arbeit hervorging, befanden sich nicht in einem bewußten Gegensatz zu der Kirche. Sie vertraten aber eine Richtung, welche manche von der Kirche betonten Lehren nicht betonte und manche von der Kirche nicht geradezu verworfene Lehren so sehr in den Vordergrund stellte, daß bei schärferer, konsequenterer Durchführung des dieser Richtung Eigentümlichen ein direkter Gegensatz gegen die Kirchenlehre sich ergeben mußte. Wir möchten diese Richtung als diejenige bezeichnen, welche während des Mittelalters innerhalb der Kirche geduldet wurde, da sie den Zusammenhang mit der Kirche festhalten wollte,

aber auch zu mancherlei Nachforschungen und Verwarnungen Anlaß gab, weil die Verschiedenheit hin und wieder nicht zu übersehen war; welche dann zu Anfang des 16. Jahrhunderts durch Luther weitergetrieben und, da der Gegensatz offenbar geworden, von der katholischen Kirche ausgeschieden wurde. Der erste Lübecker Psalter zeigt, daß man auch noch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts das Inkorrekte dieser Richtung nicht klar erkannte, sondern einen von derselben ausgegangenen Psalter mit einem Gebetbuche ganz anderer Richtung zu einem Werke vereinigen zu können meinte, wenn man nur die zu auffallenden mystisch-allegorischen Deutungen ausschied. Diese andere Richtung ist diejenige, welche schon im Mittelalter — als die konsequentere — die mächtigste war und zu Anfang des 16. Jahrhunderts als die in der katholischen Kirche allein berechtigte anerkannt wurde. Von dieser Richtung ging auch der zweite Psalter aus. Aber am Ende des 15. Jahrhunderts scheint diese Richtung zu größerer Klarheit fortgeschritten zu sein, da man nunmehr den in einem anderen Kreise entstandenen Psalter umzuarbeiten für nötig erachtete. Wenn aber auch kirchlich korrekte Kreise sich nicht mehr damit begnügten, die kirchlichen Gebetbücher neu zu drucken, sondern auch den Psalter den Laien in die Hände gaben, obwohl sie dabei aussprachen, daß „viele Leute an der Schrift Schaden nehmen“ (so der erste Psalter), oder daß „die Worte dunkel und schwer“ seien (so der zweite Psalter, welche Erklärungen in der Handschrift noch fehlen), so scheint dies ein Beweis dafür zu sein, daß am Ausgang des Mittelalters das Verlangen, auch die Bibel in der Muttersprache zu lesen, ein zu allgemeines und zu starkes gewesen sei, um dasselbe zum Schweigen bringen zu können, ohne einen Bruch herbeizuführen. Man suchte daher die möglichen üblen Folgen durch Hinzufügung von kirchlich korrekten Erklärungen abzuwenden. War doch auch die Möglichkeit, daß zu Ketzerei Neigende eine Divergenz zwischen dem Bibeltext und der Erklärung zu entdecken meinten und dann, die Erklärung verwerfend, in heterodoxen Ansichten bestärkt wurden, dann ausgeschlossen, wenn man — wie bei diesen Lübecker Psaltern geschehen — so druckte, daß Text und Erklärung nicht von einander zu unterscheiden war.

Rezensionen.

1.

H. A. Köſtlin (Profeſſor am Predigerſeminar zu Friedberg), **Geſchichte des chriſtlichen Gottesdienſtes.** Ein Handbuch für Vorleſungen und Übungen. Freiburg, Mohr, 1887. 263 S. gr.-8 und 2 Tafeln.

H. Hering (Profeſſor in Halle), **Hilfsbuch zur Einführung in das liturgiſche Studium.** Wittenberg, Herroſé, 1888. 311 S.

Aus langem Tiefſchlaf in der Morgenfrühe unſeres Jahrhunderts aufgewacht hat der Sinn für formvolle Geſtaltung des evangeliſchen Gottesdienſtes in Deutſchland ſeither ſtetig zugenommen, und äußert ſich ſeit einigen Jahrzehnten allenthalben in regem Intereſſe für alles Liturgiſche. Man wird das als eine Tendenz der kirchlichen Gegenwart bezeichnen dürfen, welche Aufmerken, Pflege und Förderung verdient. Wie wohlverſtändlich und wohlberechtigt das intenſive Drängen auf Erweckung kirchlicher Lebensbethätigung nach außen hin in einer Zeit, in welcher das gefühlte Bedürfen der Religion ſtärker iſt als der Beſitz: doch bleibt es wünſchenswert, daß der ſtarke Zug der Geiſter zu praktiſcher Bethätigung nicht völlig abſorbiert werde in der unruhigen und leicht verflachenden Betriebſamkeit der vielverzweigten Thätigkeiten, welche unter dem Namen der inneren Miſſion zuſammenbegriffen zu werden pflegen, ſondern daß zugleich die Liebe und Gabe ſinnender und Stille ſuchender Gemüter und das Bedürfnis vertiefender Samm-

lung ſich dem innerlichen Gebiet kirchlichen Lebens zugewandt halte, auf dem es am ſicherſten ſeine Befriedigung finden wird: dem des Gottesdienſtes. Wenn die geiſtige Seite jener Betriebſamkeit durch die Natur ihrer Aufgaben immer in Gefahr iſt, ihr Schwergewicht in Gebiete hinein zu verlegen, welche an den Enden des kirchlichen Lebens und über dieſelben hinausliegen, ſo giebt ihr der Aufſchwung der liturgiſchen Studien das heilſame Gegengewicht eines Intereſſes, welches durch ſich ſelbſt in das Zentrum der theologiſchen Arbeit zurückleitet. Denn dieſe Studien können nicht ernſtlich und namentlich nicht im evangeliſchen Sinne betrieben werden, ohne daß der innige Zuſammenhang zwiſchen Form und Inhalt fortgehend ins Bewußtſein trete. Überall führen ſie unmittelbar aus dem Äußeren des Kirchenlebens in das Innerſte ſeiner bewegenden Kräfte, aus dem Betrachten und Geſtalten ins theologiſche Erkennen hinein. Auch das gehört ja zu den Erträgen der großen geiſtigen Entwickelung, in deren Ausgängen wir ſtehen, daß die Meinung, es laſſe ſich eine Wiſſenſchaft von der Beſonderheit der Kirchencharaktere, eine kirchliche Symbolik einfach aus den ſchriftlichen Bekenntnisurkunden konſtruieren, als dürftig und unzureichend erkannt iſt. Nicht einmal bei den proteſtantiſchen Kirchen reichen die zahlreich vorhandenen Bekenntnisſchriften für dieſen Zweck aus, geſchweige denn bei der römiſchen und griechiſchen. Eine Symbolik, die ihrer Idee entſpricht, wird in den Äußerungen der kirchlichen Charakteranlage, welche ſich im Gottesdienſt kryſtalliſieren, das Material erkennen, auf welches ſie am wenigſten verzichten kann; und die wiſſenſchaftliche Beſchäftigung mit dieſen Äußerungen führt immer und überall in die ſymboliſche Theologie, in genauere Erkenntnis der anderen und ein tieferes Erfaſſen der eignen Kirche hinein. Zugleich aber iſt ſie vor anderen geeignet, neben der Verſchiedenheit der Kirchencharaktere das Ökumeniſche im Bewußtſein zu erhalten, das dieſe verſchiedenen Kirchen als gemeinſamer Beſitz verbindet und bei allen Geſchiedenheiten in Lehre und Verfaſſung zur Einheit der Kirche Chriſti zuſammenfaßt. In einer Zeit des Streits, deſſen Auseinanderſetzungen nicht ohne Schärfe geführt werden können, iſt die Liturgik eine Mahnung und Bürgſchaft des Friedens, um deſſentwillen auch der Streit geführt wird.

Sollen freilich dieſe guten Früchte dem liturgiſchen Intereſſe reifen, ja, ſoll es auch nur dem nächſten konkreten Zwecke wirklich dienen, daß die beſtehenden Gottesdienſtformen von den Dienern des Kultus richtig und gründlich verſtanden und dieſem Verſtändnis gemäß zur Darſtellung gebracht werden, ſo kommt alles darauf an, daß es nicht die Mühe ſcheue, ſich in eindringendes Studium umzuſetzen. Vor allen anderen Zweigen der praktiſchen Theologie trägt der liturgiſche am ausgeſprochenſten den Charakter der ganzen Disziplin, Kunſtlehre zu ſein. Nicht bloß äußerlich iſt der Zuſammenhang, der gerade die Liturgik mit einigen Zweigen auch der Kunſt im engeren Sinne des Wortes, vornehmlich mit Baukunſt und Muſik in enge Beziehung ſetzt: auch innerlich bietet ihr Gegenſtand eine nahe Parallele zu dieſen Künſten. Es handelt ſich für den Liturgen um die Erkenntnis, wie beherrſchende religiöſe Ideen ſich in wohlgefügter Geſtalt der Erſcheinung ausleben, wie ſie, ſich ſelbſt zur Darſtellung bringend, die ihrem Weſen entſprechende Einwirkung und Rückwirkung aufs Gemüt ausüben, wie Inhalt zur Form wird, ohne ſich in der Form zu verlieren; es handelt ſich um die Fertigkeit, das Geſtaltgewordene unter dieſen Geſichtspunkten zu verſtehen und ſeinem Weſen gemäß zu reproduzieren, zu beurteilen, und ſofern nötig, der Idee gemäß fortzubilden, umzubilden, neuzubilden. Wenn der übermäßige Gebrauch, den die Gegenwart von dem Wort Stil und ſeinen Zuſammenſetzungen macht, dieſe Wortgruppe vielen unter uns verleidet hat: hier iſt ihr Gebrauch am Ort und kann nicht wohl entbehrt werden. Kein liturgiſches Urteil noch Können ohne Stilgefühl; kein liturgiſches Stilgefühl ohne Studium der Geſchichte des Gottesdienſtes. Denn Kunſtverſtand entzündet ſich niemals an Regeln allein, ſondern immer am Studium der Muſter. Anderſeits wird freilich das Studium der Liturgiegeſchichte geſunde Frucht nicht bringen können, ohne durch die Kunſtlehre ſelbſt und die von derſelben gebotene prinzipielle Erkenntnis ſeine Richtung zu empfangen. Fehlt das, ſo wird die Freude des hiſtoriſchen Forſchers an ſeinem Fündlein nur zu leicht in die archaiſtiſche Liebhaberei umſchlagen, welche das Wiſſen an Stelle des Verſtehens und Könnens ſetzt, die Ideegemäßheit lediglich nach gewiſſen Merkmalen des Alters taxiert und neue Ge-

wande mit alten Lappen flickt, ohne zu fragen, ob ſie dadurch unbrauchbar werden.

Es erhellt, welcher Art die Schriften ſein müſſen, die uns notthun, um dem jungen Eifer für die liturgiſchen Dinge die rechten Kanäle zu graben. Die Theorie des Gottesdienſtes, wie ſie, ſeit Schleiermacher die praktiſche Theologie zur Wiſſenſchaft erhoben, in den Geſamtwerken über dieſe und in zahlreichen Einzelbearbeitungen zur Darſtellung gelangt iſt und noch fortwährend gelangt [1]), wird auch weiter der angeſpannteſten Arbeit und Pflege bedürfen, ſchon um die Erträge der geſchichtlichen Forſchung zu bewältigen und nicht von ihnen erdrückt zu werden. Aber ihre Pflege muß unterſtützt werden durch methodiſch angelegte Schriften, welche zu richtiger und fruchtbarer Erforſchung des geſchichtlichen Materials Anleitung geben, und durch Darſtellungen, welche durch Vorführung anſchaulicher und belebter Bilder das Verſtändnis für liturgiſche Architektonik erwecken und anregen.

In ſchöner gegenſeitiger Ergänzung tragen die beiden Bücher, deren Titel an die Spitze dieſes Referates geſtellt ſind, den beiden letztbezeichneten Geſichtspunkten Rechnung. Beide ſchon nach ihrem Titel mit der ausgeſprochenen Abſicht, das liturgiſche Intereſſe auf den Weg des Studiums zu leiten und für dieſes Wegweiſung und Handreichung bieten zu wollen.

Das Werk von Köſtlin iſt darſtellenden Charakters. Es ſchränkt ſich ſtreng auf den öffentlichen Gemeindegottesdienſt ein; die Riten, durch welche die Handlungen der Taufe und Konfirmation, der Ordination, der Trauung und des Begräbniſſes gottesdienſtlichen Charakter gewinnen, bleiben außer Betracht. In liebevoll und feinſinnig ausgeführten und anſchaulichen Bildern werden nacheinander die Hauptgeſtalten chriſtlichen Gottesdienſtes vorgeführt: der Gottesdienſt im apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeitalter, in der altkatholiſchen Kirche des dritten bis fünften Jahrhunderts; der griechiſch-katholiſche; die abendländiſche Liturgiebildung in ihrer ſelbſtändigen afrikaniſchen, altgalliſchen (die Bezeichnung gallikaniſch

1) Die jüngſte Erſcheinung dieſer Art iſt der „Entwurf eines Syſtems evangeliſcher Liturgik“ von H. Baſſermann. Stuttgart 1888. 68 S. 8°.

S. 109 hat zwar ältere Vorgänge, iſt aber doch irreführend), ſpaniſchen, mailändiſchen Geſtaltungen und ihr uniformierender Abſchluß in der römiſchen Meßliturgie; die lutheriſche Gottesdienſtordnung und die markierteſten Formen der reformierten. Mit einer Charakteriſtik der liturgiſchen Poſitionen des Pietismus und Rationalismus wird ſchließlich der Übergang zur Liturgiebildung unſeres Jahrhunderts gemacht, welcher durch Vorführung der preußiſchen, bayeriſchen, mecklenburgiſchen Liturgie ihr Recht wird. Wo die Darſtellung ſich kürzer zu faſſen hatte, wie beiſpielsweiſe bei den abendländiſchen Liturgieen des frühen Mittelalters, welche in die römiſche einmündeten, oder bei denen der außerdeutſchen Reformationsſtrömungen, wird durch Hervorhebung charakteriſtiſcher Einzelheiten ein haftender Eindruck zu geben verſucht. Die Wirkung jedes Hauptbildes wird vertieft und fixiert durch die erklärenden Lichter, welche eine voraufgeſchickte Darſtellung des jedesmal beherrſchenden Geſtaltungsprinzips auf die Beſtimmung und die Reihenfolge der gottesdienſtlichen Akte wirft; ſie wird bereichert durch voraufgehende Erörterungen über den gottesdienſtlichen Ort, die gottesdienſtliche Zeit, die im Kultus handelnden Perſonen. Am paſſenden Ort erfährt die kultiſche Kunſt ihre wiederholte Berückſichtigung; neben den nötigſten Bemerkungen über gottesdienſtliche Baukunſt und Paramentik — an einem Orte S. 114 wird auch auf die kultiſche Farbenſymbolik Bezug genommen — iſt mit einer Ausführlichkeit, die doch wohl mehr ſubjektiv verſtändlich als objektiv verhältnismäßig iſt, die Geſchichte der Muſik in der Kirche behandelt. (S. 13. 15. 89; namentlich aber 129 ff. 136 ff. 179 ff. 211 ff. 213. 251 ff.)

Man ſieht, der Verfaſſer führt den Leſer durch ein Muſeum, deſſen Wände mit maleriſchen Aufriſſen bedeckt ſind, deren Kunſt und Bedeutung der Führer mit beredtem Mund darlegt, nicht ohne durch ſinnige Bemerkungen das Intereſſe fortgehend rege zu erhalten. Daß dieſe Weiſe der Orientierung vorzüglich geeignet iſt, den ſchlummernden Sinn für liturgiſche Architektonik zu wecken, die Aufmerkſamkeit vom Kleinen und Kleinlichen aufs ganze zu lenken, kurz liturgiſches Verſtändnis zu bilden, leuchtet ein. Anderſeits ſind die Schwierigkeiten und Schattenſeiten nicht zu verkennen, welche mit dieſer Methode anſchauenden Unterrichts unvermeidlich verbunden

ſind. Für manche weite Strecke des Gebiets reduzieren ſich die Quellen auf verſtreute Notizen. Da muß, wenn doch ein Bild gegeben werden ſoll, die ſchaffende Phantaſie ans Werk treten, um fehlende Glieder zu ergänzen und das Widerſtrebende der erkennbaren Fragmente unter eine einheitliche Geſamtform zu beugen. Wer die Mannigfaltigkeit und Selbſtändigkeit ſich vergegenwärtigt, mit welcher ſich in den verſchiedenen Gebieten der älteſten Kirche die gottesdienſtlichen Formen unter dem Hereinwirken verſchiedenartigſter Momente geſtaltet haben, der wird der Kunſt ſeine Anerkennung nicht verſagen, mit welcher S. 32 ff. ein Geſamtbild von dem liturgiſchen Verlauf des nachapoſtoliſchen Gottesdienſtes aus Plinius, Juſtin und der Didache konſtruiert iſt; er wird die pädagogiſche Erſprießlichkeit dieſes Geſamtbildes, das mit ſicherem Gefühl für liturgiſche Harmonie angelegt iſt, nicht unterſchätzen; aber er wird ſich der Befürchtung nur ſchwer entſchlagen können, daß der Zögling nicht bloß die bildende Anſchauung empfange, ſondern mit den geſchichtlichen Notizen, welche für verſchiedene Gebiete gelten, auch die dem Kombinator angehörigen Hilfslinien und Konturen als hiſtoriſch geſicherte Daten ins Gedächtnis aufnehme. Auch das liegt in der Natur des eingeſchlagenen Weges, daß indem die einzelnen Bilder, um möglichſt deutlich und ſelbſtändig hervorzutreten, zu ſcharf geſondert ſich neben einander ſtellen, die hiſtoriſchen Bindeglieder nicht genug zur Geltung kommen, welche in der Geſchichte der Liturgie von der weitreichendſten Bedeutung ſind. Man kann auf dieſem Wege dazu gelangen, die römiſche Meſſe als ein „liturgiſches Kunſtwerk“ zu bezeichnen und darzuſtellen (S. 3. 113 ff.), während doch der hiſtoriſche Blick die größte Mühe hat, ſich durch das wunderſame Gewirr alter, jüngerer, jüngſter Beſtandteile, vorchriſtlicher, chriſtlicher, nachchriſtlicher Gottesdienſtgedanken hindurchzufinden, welche in dem Konglomerat dieſer Meſſe zuſammentreffen, und deren widerſpruchsvolle Zuſammenſtellung wie die ewige Stadt ſelbſt nicht durch die in ihr liegende Einheit der Idee, ſondern durch die Stimmung, welche das Zuſammenwirken der verſchiedenartigſten Elemente hervorruft, einen mit der Kunſt verwandten Eindruck bewirkt. Es liegt aber in der Natur einer Darſtellung wie die vorliegende, daß ſie, um ihren

Anſchauungszweck zu erreichen, ſich beſcheiden muß, nicht mehr Fragen anzuregen und als offen aufzuweiſen, als im Rahmen der überſichtlichen Orientierung beantwortet werden können.

Dies erwogen wird man dem Verfaſſer die Anerkennung nicht verſagen können, daß es in dem weiten Gebiet doch nicht allzu viele Punkte ſind, wo die Zuſammenfaſſung disparater Momente oder der Mangel eines Hinweiſes auf die verſchiedenen Grade hiſtoriſcher Wahrſcheinlichkeit, oder wo direkt unrichtige Angaben eine Irreführung des Leſers zur Folge haben müſſen. Wenn S. 111 mit gutem Grunde die vorarabiſche mit der mozarabiſchen Entwickelung der altſpaniſchen Liturgie zuſammengefaßt iſt, ſo bedurfte doch einer genaueren Faſſung die Angabe, daß in dieſer Liturgie nicht beſtimmte Perikopen, ſondern Bahnleſung der Heiligen Schrift die ſtehende Sitte geweſen. Das Perikopenſyſtem der mozarabiſchen Liturgie, ſoweit es uns erhalten, iſt ja doch eines der bedeutendſten der alten Kirche und unſerm römiſchen an Wert beträchtlich überlegen. Bei der einfachen Herleitung des chriſtlichen Baſilikabauſtils aus der römiſchen Baſilika S. 71 wäre doch wohl der neueren Forſchungen namentlich Dehios zu gedenken geweſen, welche dieſe herkömmliche Annahme wenn nicht umgeſtoßen, ſo doch ſtarker Modifikation bedürftig erwieſen haben. Irrig iſt die Angabe, daß der geiſtliche Volksgeſang in der deutſchen Sprache an der Gradualſtelle ſeinen Einzug in den lateiniſchen Gottesdienſt gehalten (S. 175). Aber eine Häufung derartiger minutiöſer Ausſtellungen würde angeſichts der Geſamtleiſtung des Verfaſſers kleinlich ſein.

Mit der Darſtellung der Prinzipien, welche in jeder der großen Liturgiegeſtalten zur Ausprägung gelangt ſind, wird man im weſentlichen einverſtanden ſein können. Es liegt im Lehrzweck, daß die großen Grundzüge mit ſtarkem Nachdruck herausgehoben ſind. Einzelne hierhergehörige Ausführungen, wie die über die Kultusprinzipien Luthers (S. 153 ff.) und über die Stellung des Pietismus in der Geſchichte des öffentlichen Gottesdienſtes (S. 222) ſind durch Schlichtheit, Allſeitigkeit und das Anſprechende der Darſtellung geradezu vortrefflich. Dagegen erſcheint kaum zutreffend, was der Verfaſſer zur liturgiſchen Charakteriſtik des Rationalismus beibringt. (S. 225 ff. 240.) Köſtlin liebt es, die Zeichnung jeder

Richtung an gewiſſen einfachen Grundlinien zu orientieren, unter denen der Gegenſatz von empiriſcher und Idealgemeinde die bedeutendſte Rolle ſpielt. Unter dieſen Geſichtswinkel geſtellt erhält bei ihm der Rationalismus die Charakteriſtik, daß er die Liturgie herabſtimme zum Durchſchnittsſtandpunkt der empiriſchen Gemeinde. Wie die Gegenthese, zu der er von hier aus inbetreff des Pietismus ſich drängen läßt — daß dieſer darauf ausgehe, die empiriſche Gemeinde im Gottesdienſt zur idealen Höhe des Schriftchriſtentums heraufzubilden — nur bedingterweiſe richtig iſt und ſeinen vorausgegangenen Ausführungen über den Pietismus nicht entſpricht, ſo iſt die Theſis ſelbſt, welche den Rationalismus betrifft, direkt unrichtig. Man nehme ein beliebiges unter den Freylinghauſiſchen Geſangbüchern zur Hand, welche die eigenartigſte gottesdienſtliche Produktion des Pietismus veranſchaulichen, um innezuwerden, wie ſehr ſich dieſer an Sinn und Geſchmack der empiriſchen Gemeinde anbequemt: er ſcheut nicht das Trivialſte, und der Begriff gottesdienſtlicher Würde iſt ihm fremd. Wiederum iſt für die Liturgik des Rationalismus nichts ſo charakteriſtiſch, als das doktrinäre Pathos, das ihn von der empiriſchen Gemeinde trennt, der Mangel jeglichen Sinnes für das gottesdienſtliche Bedürfen der Volksgemeinde. Das Breittreten moraliſcher Gemeinplätze und die ſentimentale Rührſeligkeit, worin er das eigentlich Liturgiſche erblickt, ſind von der empiriſchen Gemeinde und ihrem Bedürfen ebenſo weit entfernt, wie etwa die weiſen Unterhaltungen, welche Campe ſeinem Robinſon beigab, von dem Leſebedürfnis der Jugend. Man muß eben erkennen, daß der Unterſchied von empiriſcher und idealer Kirche für die liturgiſchen Reflexionen des Rationalismus gar nicht vorhanden war, und daß er, vor das Dilemma geſtellt, ohne weiteres ſich der idealen Auffaſſung der Liturgie zugeteilt haben würde. Vielmehr iſt aber für ihn die Gemeinde überhaupt nicht Gemeinde, ſondern Schule, und der Gottesdienſt Unterrichts-, Aufklärungs- und Beſſerungsanſtalt. Seine Liturgik iſt der letzte und markierteſte Ausdruck des verſchiefenden Geſichtspunktes, den der praeceptor Germaniae in die Auffaſſung des Kultus hineingetragen: ad hoc unum opus esse cerimoniis ut doceant imperitos. Der Reihe nach hatte dieſer Gedanke die ſcholaſtiſchen Predigten des

17. Jahrhunderts wie die katechetiſchen Kultusideen des Pietismus erzeugt, bis er im Rationalismus ſich auch der Liturgie bemächtigte und in den Schulmeiſtereien der rationaliſtiſchen Liturgik und Homiletik ſein dürftiges Leben aushauchte. Iſt in dieſer Beziehung dem Rationalismus durch Vorausdatierung eine Poſition aufgebürdet, welche doch erſt durch Mißverſtand von Aufſtellungen Schleiermachers ins Leben treten und wirkſam werden konnte, ſo iſt's eine Nachdatierung, wenn demſelben S. 238 der Vorwurf gemacht wird, den Verluſt der volkstümlichen Rhythmen des Choralgeſangs durch die iſotoniſche Streckung desſelben verurſacht zu haben. Einem Kenner der Muſikgeſchichte wie Köſtlin bedarf es nicht geſagt zu werden, daß die Iſometrik der Choralmelodieen ſehr viel älter iſt als der Rationalismus und ſchon bei J. S. Bach abgeſchloſſen vorliegt. Nicht rationaliſtiſchen Prinzipien iſt ſie entſprungen, ſondern dem Antrieb, das Gebiet des gottesdienſtlichen Geſanges vom geiſtlichen Volksgeſang in Haus und Feld abzugrenzen. Hatte ſich früher dieſe Abgrenzung in der Feierlichkeit der alten Kirchentonarten dargeboten, ſo wurde, nachdem das volkstümliche Verſtändnis für dieſe erſtorben war, ein anderer Ausweg geſucht, dem Geſang der Gemeinde im Gottesdienſt den Charakter einer unterſcheidenden liturgiſchen Würde aufzudrücken. Er bot ſich in der Iſometrie des feierlichen Geſanges. Man kann das für einen Verluſt halten; aber dem Rationalismus iſt nicht der Verluſt ſelbſt ſchuldzugeben, ſondern höchſtens die Verſchlimmerung, daß die zur „moraliſchen Ausbeſſerung“ verſammelte Gemeinde den Eindruck der gottesdienſtlichen Veranſtaltungen für jenen Zweck nicht bloß durch iſometriſchen, ſondern durch ſchläfrig hingedehnten Geſang ſymboliſch darſtellte.

Bei der liebevollen, eher zu verklärender Verſchönerung als zu mäkelnder Kritik geneigten Hingebung, welche der Verfaſſer den meiſten der von ihm vorgeführten Liturgiegeſtalten zuwendet, überraſcht doppelt die Kühle der knappen Würdigung, welche er der preußiſchen Agende von 1822/29 entgegenbringt, und welche derſelben nicht völlig gerecht wird. Die deutlichen Schwächen dieſer Agende liegen in den Kaſualriten, welche außerhalb des Rahmens

liegen, den Köſtlin ſeinem Buch gezogen; inbetreff des gottesdienſtlichen Aufbaus, den er erörtert, hätte ſie, wenn ſchon auf Unvollkommenheiten hingewieſen werden mochte, doch genaueres Eingehen und gerechtere Anerkennung verdient. Das wird man dem Verfaſſer nicht verübeln dürfen, daß er im Intereſſe gedrängter Darſtellung ſich ausſchließlich der ausführlichen Liturgie S. 2 ff. zuwendet, welche die Agende S. 26 als Feſtliturgie charakteriſiert, dagegen von der kürzeren Gottesdienſtordnung S. 27 ff., welche doch die Praxis beherrſcht, keine Notiz genommen hat. Dieſe giebt die Reſponſorien der Gemeinde und beſtimmt das Kyrie als zuſtimmende Antwort auf das am Altar verleſene Sündenbekenntnis, womit zwei der weſentlichſten Ausſtellungen Köſtlins erledigt ſind. Direkt unbillig aber iſt es, wenn er der Agende den Vorwurf macht, durch die Kombination des Sündenbekenntniſſes mit einem „Lobſpruch“ am Eingange des Gottesdienſtes ein liturgiſches Aſyſtaton geſchaffen zu haben. Unter den von der Agende S. 61 ff. dargebotenen Sprüchen für dieſe Stelle finden ſich die Stellen Jeſ. 54, 8. 9. Joh. 3, 16. Matth. 5, 4. 6. 8 und andere, welche die Praxis mit inſtinktivem Verſtändnis für ihren Gebrauch ergriffen hat. Die Kombination dieſer Lobſprüche, richtiger Gnadenſprüche, denen das Gloria folgt, mit dem vorausgegangenen Sündenbekenntnis hat, indem ſich das Kyrie in der Praxis dem Sündenbekenntnis anſchloß, den ungemeinen Fortſchritt gegen die frühere Liturgie angebahnt, daß die in ihrer direkten Aufeinanderfolge unverſtändlichen und ſtoßenden Stücke des Kyrie und Gloria, welche hier aus der römiſchen Liturgie übernommen waren, eine innere Vermittelung erhalten haben, und aus einem Aſyſtaton ein durchſichtiger, innerlich angemeſſener und wohlverſtändlicher Fortgang der Liturgie geworden iſt. Auch die Ausſtellung, daß die Präfation in den Gebetsteil der Liturgie gezogen ſei, würde der Verfaſſer vermieden oder wenigſtens gemildert haben, wenn er in der Vorführung der reformatoriſchen Liturgiegeſtalten der von Bugenhagen ausgegangenen, welcher hier die preußiſche gefolgt iſt, die Beachtung zugewendet hätte, welche ſie verdient. Und angeſichts der Thatſache, daß das Erſcheinen der preußiſchen Agende der epochemachende Akt war, mit dem das neue Erwachen liturgiſchen Sinnes und liturgiſcher Arbeit in Deutſch-

land begonnen hat, und der andern Thatſache, daß die Mehrzahl der ſeither erſchienenen Agenden keine Weiterführung der von der preußiſchen Agende teils gemachten teils angebahnten Fortſchritte, ſondern Rückſchritte einfacher Repriſtination aufweiſt, iſt die generelle Charakteriſierung der Gottesdienſtordnung Friedrich Wilhelms III. als einer „Übergangsform“ (S. 245) kaum geeignet, eine richtige Vorſtellung von ihrer Bedeutung in der evangeliſchen Liturgiegeſchichte der deutſchen Lande zu geben.

Mit der Hervorhebung dieſer Diſſenspunkte ſoll der Anerkennung der wertvollen Gabe Köſtlins kein Eintrag geſchehen ſein. Was wir zunächſt noch am meiſten bedürfen, Verbreitung und Vertiefung des Sinnes für würdige und ideegemäße Form des Gottesdienſtes, das zu leiſten iſt ſie in vorzüglicher Weiſe geeignet. Wird in der beſondern Richtung auf Förderung eindringender liturgiſcher Studien neben derſelben auch ſtrengere Koſt für die Studierenden zu wünſchen bleiben, ſo hat die Schönheit und der anmutige Fluß der Darſtellung — der die ſplendide Ausſtattung des Buches entſpricht — den Vorzug, auch in weitere Kreiſe anregend zu wirken. Es möchte der Erwägung für eine neue Bearbeitung wert ſein, ob nicht in dieſer Richtung, in welcher die Stärke des Buches liegt, der Nutzen desſelben noch weiter dadurch zu ſteigern wäre, daß das eigentlich gelehrte Material, insbeſondere die griechiſchen und lateiniſchen Citate in Anmerkungen unter oder hinter dem Text verwieſen würden, während dieſer ſelbſt das Weſentliche und Charakteriſtiſche daraus noch reichlicher in deutſcher Überſetzung aufnähme.

Liegt Köſtlins beſondere Gabe in der univerſellen Anregung, ſo hat das Buch von Hering ſeine ſpezifiſche Kraft in den Vorzügen der Genauigkeit und der methodiſchen Strenge. Mit bewußter Energie iſt die Abſicht, Studium zu bewirken und zu leiten, durchgeführt. Verſtehe ich den Plan recht, unter welchem Hering dieſe Abſicht in Vollzug geſetzt hat — denn über die in der Vorrede angedeutete Idee einer Chreſtomathie geht die Leiſtung beträchtlich hinaus — ſo iſt es dieſer, den Studierenden in Verſtändnis und richtigen Gebrauch der gegenwärtigen evangeliſchen Liturgie dadurch einzuführen, daß er ihn mit einem detaillierten Wiſſen über die geſchichtlichen Vorausſetzungen derſelben ausſtattet und ſo ge-

wöhnt, die liturgiſche Gegenwart als Reſultat der geſamten kirchlichen Vergangenheit zu begreifen. Dieſem Plan entſpricht der auf den erſten Anblick befremdliche Sachverhalt, daß von der geſamten neueren Liturgiebildung nur die Agenden für Preußen, Anhalt und teilweiſe die für das Königreich Sachſen in Betracht gezogen werden. Der Ausgangspunkt, welcher zugleich Zielpunkt iſt, wird möglichſt eng und konkret beſtimmt: der Stoff iſt auf das Studienbedürfnis der Halliſchen Fakultät zugeſchnitten. Daß es ſich bei dem Studium, welches Hering will, weniger um Genuß als um Arbeit handelt, zeigt die Beſtimmung des Materials. Es beſteht durchweg aus bedeutſamen liturgiſchen Urkunden von der älteſten Zeit an, deren Aufreihung den Körper des Buchs bildet (S. 1—225), während ein Anhang von Anmerkungen in knapper Faſſung (S. 226—311) die zum geſchichtlichen und liturgiſchen Verſtändnis der Urkunden erforderlichen Notizen und Fingerzeige bietet. Wenig oder nichts thut der Autor, die liturgiſchen Bilder für die Anſchauung zu präparieren: der Studierende ſoll ſie ſich erarbeiten; ſelbſt wo die Anmerkungen einen Raum dafür übrig ließen, iſt die äſthetiſche Seite der Sache faſt ängſtlich vermieden, überall der diskutierenden vor der darſtellenden Weiſe der Mitteilung der Vorzug gegeben. Auch die Handreichung, welche die präciſe Hervorhebung der Geſtaltungsgrundſätze für das Verſtändnis der einzelnen Liturgieen darbietet, iſt mehr als ſparſam gegeben: das Buch ſetzt voraus, daß dem Studium der Urkunden die Aufnahme grundlegender Vorleſungen über Liturgik und Symbolik vorausgegangen iſt oder zur Seite geht. Es giebt die Vorſtellung, welche der Verfaſſer von der Arbeit eines ſelbſtändigen und relativ vollſtändigen liturgiſchen Seminarkurſus hat, und ein gediegenes Vorbild für die Leitung eines ſolchen.

Der Rahmen, den Hering den liturgiſchen Studien zieht, iſt weiter geſteckt als bei Köſtlin. Nicht bloß der öffentliche Gemeindegottesdienſt wird in Betracht gezogen, ſondern die Geſamtheit der kultiſchen Ritualien in Taufe, Konfirmation, Trauung, Ordination, Begräbnis. Die zweckmäßig gewählten Urkunden, unter denen das Bekannte nicht zu vermiſſen, aber auch manches entlegenere Stück mit ſicherem Gefühl für charakteriſtiſche Bedeutſamkeit hervorgezogen

iſt, ſind in fünf Abſchnitte verteilt: altkirchlicher Kultus, abendländiſcher Kultus im Mittelalter, Liturgik der Reformatoren, der Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, der neueren Agenden. Das Fachwerk zeigt, daß es dem Verfaſſer darum zu thun iſt, die auseinander liegenden Stoffe am Faden einer zuſammenhängenden Entwickelung zu verbinden. Es iſt ein beträchtlicher Reichtum diſtinkter geſchichtlicher Belehrung, den die eingehende Beſchäftigung mit dem „Hilfsbuch“ vermöge dieſes Verfahrens übermittelt. Fehlen eindrucksvolle Bilder, ſo iſt um ſo ſtärkeres Gewicht auf die hiſtoriſchen Verknüpfungen, auf die geſchichtliche Bedingtheit der einzelnen Erſcheinungen gelegt, vermöge deren ſie nicht als ſelbſtändige Glieder einer Kette, ſondern als Phaſen eines geſchichtlichen Prozeſſes entgegentreten. Man ſieht, den Urkunden und Anmerkungen des Verfaſſers folgend, die einzelnen Beſtände heranwachſen, die Wucherungen hervorſchießen und abwelken, die neuen Anſätze aufgrünen, kurz den Prozeß ſich abwickeln, dem die gegenwärtige Liturgie der evangeliſchen Kirche in den vom Autor ins Auge gefaßten deutſchen Gebieten ihre Geſtalt und ihre noch zu löſenden Probleme verdankt. Es ergeben ſich aus dieſer Art methodiſchen Vorgehens Glanzpartien des Buches, wie z. B. die eingehende Analyſe der römiſchen Meſſe S. 269—281; wiederum allerdings auch ſolche, welche der zur Seite gehenden mündlichen Direktive des Lehrers kaum werden entbehren dürfen, wenn ſie nicht unzutreffende Vorſtellungen erzeugen ſollen. Bei Luther beiſpielsweiſe und noch auffallender bei Zwingli möchte die Beſchränkung auf die Inſtruktionen des Buchs den Irrtum erwecken, als hätten wir in ihrem liturgiſchen Wirken weſentlich nur eine abbrevierende Redaktion ohne eigene gottesdienſtliche Grundanſchauungen vor uns.

Gegenüber dem Reichtum des Buchs bezüglich der hiſtoriſchen Verknüpfungen ſteht allerdings — wenigſtens für den eiligen Blick — der Eindruck ſtarker Lücken. Die Behandlung der Ritualien verengt der vollen Würdigung der gottesdienſtlichen Geſtaltung den Raum. Den für dieſe häufig ſehr bedeutſamen Fragen circa cultum widmet Hering kein näheres Eingehen. Den reichlichen Mitteilungen Köſtlins über die Kunſtbeziehungen des Gottesdienſtes, über den kirchlichen Bau, die kirchlichen Zeiten, das gottesdienſtliche

Perſonal ſteht bei Hering mehr als Knappheit gegenüber; der Überfülle beiſpielsweiſe, mit welcher jener dem hymniſchen Element im Gottesdienſt gerecht wird, eine Zurückhaltung, die von völligem Schweigen ſich wenig unterſcheidet. Eine Belehrung über die Geſchichte des Perikopenweſens ſucht man vergeblich, während doch im Buch, das ſich nicht bloß als Urkundenbuch, ſondern generell als Hilfsbuch zur Einführung ins liturgiſche Studium bezeichnet, die Erwartung erregt, daß es in dieſer und jenen anderen Beziehungen den Leſer nicht ohne Orientierung laſſen werde. Immerhin zeigt ein einläßliches Studium des Buchs auch betreffs dieſer Deſiderien die Technik einer wohldurchdachten Methode. Werden jene Punkte nicht eingehend erörtert, ſo fehlt doch für keinen die deutlich markierte Stelle im Text der Anmerkungen, welche der notwendigen mündlichen Ergänzung Anlaß und Raum giebt; ſei es durch eine kurze Notiz, ſei es durch Betonung der Sache durch ein Wort, ſei es auch — ſeltener — durch eine litterariſche Verweiſung. Auch Entlegeneres wird in dieſer Weiſe geſtreift, wie z. B. das Monogramm Chriſti S. 235; der Ritus der Anbetung S. 238, die ſekundären Taufriten S. 236. 239. 242 u. ſ. f. Die Wahrnehmung dieſes Verfahrens, das für den Unterricht nicht unzweckmäßig, aber für die Nutzbarkeit des Buchs als ſolchen nicht ohne Nachteil iſt, legt den Wunſch nahe, daß es dem Autor gefallen haben möchte, ſein Buch mit einem Sachregiſter auszuſtatten. Einen verſtärkenden Nachdruck erhält dieſer Wunſch durch die Beobachtung, daß Bemerkungen über einunddieſelbe Sache, weil ſie der Verfaſſer an verſchiedenen Orten zerſtreut bietet, der Abſicht einer vollen Orientierung leicht vorbeigehen, weil der erſtmalige Eindruck zu ſtark iſt, um durch die nachherigen Einſchränkungen oder Vervollſtändigungen ſich weſentlich modifizieren zu laſſen. So erſcheint bei der eingehenden Erörterung über das „vom Herrn ſtammende Gebetswort“, mit welchem nach Juſtin dem Märtyrer die Konſekration der Abendmahlselemente erfolgte, S. 232 f. die Bemerkung, daß hierbei in der Reformationszeit und ſeither von etlichen an das Vaterunſer gedacht worden ſei, daß dies aber nicht angehe, weil der Gebrauch dieſes Gebetes beim h. Abendmahl erſt mit Cyrill von Jeruſalem in die Liturgiegeſchichte eintrete. Das

Stichwort „Konſekrationsgebet“ oder „Vaterunſer“ im Sachregiſter mit den zugehörigen Verweiſungen würde den Leſer in Stand ſetzen, ſchon an dieſer entſcheidenden Stelle die anderweiten Bemerkungen des Autors mit in Betracht zu ziehen, daß bereits von Cyprian dem Vaterunſer eine Beziehung auf das heilige Abendmahl gegeben ſei (S. 261), und daß Papſt Gregor d. Gr. den Gebrauch desſelben als Konſekrationsgebetes auf apoſtoliſche Übung zurückführt (S. 268), alſo in Kenntnis einer nach ſeinem beſten Wiſſen ſehr alten Überlieferung über dieſen Punkt geweſen iſt. In ähnlicher Weiſe würden auch andere ſorgfältige Erhebungen des Verfaſſers, z. B. über die Vorgeſchichte der ſogenannten „offenen Schuld“ an Wert gewinnen, wenn von irgendeinem Punkt aus die Sammlung des verſtreuten Materials ſich leicht ergäbe.

Der beſtimmenden Abſicht des Verfaſſers, nicht bloß ein buntes Wiſſen mitzuteilen, ſondern Gegenwart aus der Vergangenheit verſtehen zu lehren, iſt jedenfalls durch ſeine Methode in vorzüglicher Weiſe Rechnung getragen. Es iſt nicht häufig, daß man an den Punkten, auf denen er einzuſetzen nötig findet, ein wichtiges Bindeglied vermißt. Dahin rechne ich die Lücke in dem Abſchnitt „Spendeformeln“ S. 188. 298. Wenn doch die Abſicht, welche dieſem Einzelpunkt einen ganzen Abſchnitt widmete, nur in einer urkundlichen Orientierung für den an die preußiſche Agende geknüpften Spendeformelſtreit gefunden werden kann, ſo durfte die Angabe nicht fehlen, daß das Straßburger Kirchenamt von 1525 die Einſetzungsworte als Spendeformel gebrauchen läßt, alſo das Referat des hiſtoriſchen Berichts, deſſen Gebrauch man der preußiſchen Agende als zu mißbilligende Neuerung anzurechnen pflegte, während dieſe doch durch die Umſetzung des Aoriſts „ſprach“ in das Präſens „ſpricht“ den bekennenden mit dem referierenden Charakter verbindet. Es durften ebenſo wenig die Lützelſteiner Formel von 1605 und die Ulmer von 1747 übergangen werden, deren Formung in der preußiſchen einfach übernommen iſt. — Eher aber als durch ſolches Vermiſſen möchte der Leſer bisweilen durch die entgegengeſetzte Wahrnehmung betroffen werden, daß der Verfaſſer im Eifer der hiſtoriſchen Anknüpfung vor gewagten Kombinationen nicht zurückſcheut. Beiſpielsweiſe ſetzt er S. 271 den Gemeinde-

geſang der Reformation mit dem Tropengeſang des Mittelalters in nahe Beziehung. Ein Unbehagen an dieſer Kombination wird er begreiflich finden, wenn er von der Auffaſſung Notiz genommen hat, welche Referent kürzlich (in den Abhandlungen zur chriſtlichen Kultus- und Kulturgeſchichte S. 66. 92) bezüglich des mittelalterlichen Tropenweſens und namentlich betreffs der Ausgänge desſelben kund gegeben. Daß der Verfaſſer des „Hilfsbuchs“ dies Unbehagen ſofort teile, kann billigerweiſe nicht verlangt werden; aber auch rein ſachlich betrachtet iſt die Kombination unzuläſſig, ſofern die Tropen, lateiniſche Flickſtücke, welche von den ſingenden Klerikern willkürlich in den gregorianiſchen Choral eingeſetzt wurden, ſchon hierdurch den ſchärfſten Gegenſatz gegen das Kirchenlied der deutſchen Reformation bilden, das als ſelbſtändiger Geſang der Gemeinde in der Nationalſprache mit dem Altarwort des Geiſtlichen wechſelt. Die Ausſage Luthers, welche der Verfaſſer für ſeine Verknüpfung a. a. O. anzieht (136, 18 iſt wohl einer der in den Citatziffern nicht ſeltenen Druckfehler ſtatt 136, 8), ſchärft dieſen Gegenſatz eher, als daß ſie ihn aufhöbe. Luther knüpft nicht an mittelalterliche Wucherungen, ſondern an altkirchliche Sitte.

Daß auf einem Gebiet, in welchem auf weiten Strecken die Quellen nur dürftig und undeutlich fließen und das wenige Geſicherte durch dichte Lagerungen phantaſtiſcher Geſchichtserfindung überdeckt iſt, es bei aller Beſonnenheit des Forſchens nicht an disputablen Ergebniſſen fehlen kann, wird der beſondern Bemerkung kaum bedürfen. Jedenfalls gebührt Hering die Anerkennung, daß er, wo es darauf ankommt, nicht verſäumt hat, umſichtig und vorſichtig die verſchiedenen Grade hiſtoriſcher Evidenz und Wahrſcheinlichkeit, den Unterſchied geſicherter Reſultate und offener Probleme anzudeuten. Auch ein geſchärftes Auge wird nur wenige Angaben in dem „Hilfsbuch“ entdecken, welche vom gegenwärtigen Stande der hiſtoriſchen Erkenntnis aus als direkt irrtümlich zu bezeichnen wären. Wie Köſtlin (S. 110), ſo hat auch Hering (Anmerkung S. 258 zu S. 75) von Mone die Angabe übernommen, daß „Prophetie“ (prophetia) in der altgalliſchen Liturgie techniſche Bezeichnung der altteſtamentlichen Perikope (prophetica lectio, propheta) ſei, welche auch dort neben bezw. vor den neuteſtament-

lichen verleſen wurde. Es bedarf aber nur eines Einblicks in die Moneſchen Meſſen, um zu erkennen, daß dieſe fragmentariſchen Formulare überall auf die Schriftleſung im Gottesdienſt keinen Bezug nehmen, und daß ihnen die prophetia ein vor der eigentlichen Meſſe liegendes Eingangsſtück iſt. Weſentlich ebenſo verhält ſich's bei der gotiſchen Meſſe aus Südgallien, welche Hering S. 75 aus Neale bezw. Mabillon mitteilt. Prophetia bezeichnet in dieſen altgalliſchen Formularen — wie ſchon früher in dieſer Zeitſchrift (Jahrgang 1882, S. 27) angemerkt worden iſt — den Geſang des Zacharias, welcher im Eingang des Gottesdienſtes zum Vortrag gelangte. — Die Einſtellung der Taufe in den öffentlichen Gemeindegottesdienſt iſt kein ſpezifiſch calviniſcher Gedanke, wie nach S. 290 anzunehmen wäre, ſondern iſt auch in älteren lutheriſchen Kirchenordnungen mehrfach vertreten. — Betreffs der hier und da begegnenden Unſitte, den Segnungsakt bei der Konfirmation exhibitiv zu geſtalten („Nimm hin den heiligen Geiſt") hat Hering S. 302 im Anſchluß an Kliefoth mit Recht die irrige Angabe Daniels zurückgewieſen, daß dies die eigentlich lutheriſche Konfirmationsformel ſei. Indem er aber aufzuweiſen ſich bemüht, daß auch der römiſchen Liturgie die in dieſer Formel ausgeprägte Vorſtellung fremd ſei, drängt er doch zu der Annahme, daß dieſelbe nicht ein Nachblieb römiſchen Sauerteiges, ſondern aus evangeliſchem Kultusleben ſpontan erwachſen ſei. Das iſt an ſich unglaublich; und dieſer Folgerung würde der Anlaß nicht gegeben worden ſein, wenn der Verfaſſer beachtet hätte, daß im Gelaſianum der ordo confirmationis mit den Worten eingeleitet wird: Deinde ab episcopo eis datur spiritus septiformis.

Nahe lag bei der umfaſſenden Detailarbeit, welche der Verfaſſer in ſeine Anmerkungen hineingelegt, die Gefahr, den Rahmen eines Hilfsbuchs für Studierende aus den Augen zu verlieren und in den andern eines Specimens eigener Forſchungserträge hineinzugeraten. Man kann nicht ſagen, daß er dieſer Gefahr überall entgangen ſei. Zumal in den die älteſte Liturgiegeſchichte betreffenden Abſchnitten iſt ſie ihm ſtellenweiſe zur Klippe geworden. Doch iſt auch hier das Beigebrachte, wenn nicht überall nötig, ſo doch nirgends außerhalb der Sache, und immer geeignet, tiefer Grabenden

nützliche Antriebe zu geben. Die Frage, ob die Grenze überſchritten ſei, welche der Charakter eines Lehrbuchs gegen Subjektivismen zieht, möchte höchſtens an einer oder der andern Stelle aufſtoßen, wo nicht ſowohl die Mitteilung, als die an dieſelbe geknüpfte polemiſche Folgerung zu weit geht. Der geſchichtliche Verlauf, daß die Auslegung des Credo in der älteſten Zeit durch freie Anſprache, erſt ſpäter durch feſte Formeln gegeben wurde, giebt dem Verfaſſer S. 261 Anlaß zu der Bemerkung, daß hier „ein thatſächlicher Beweis gegen die Schätzung des Formulariſchen als des ‚Kirchlichen' vorliege, welche ſich bei neueren Liturgikern finde". Abgeſehen davon, daß gerade an dieſem Orte die Bemerkung wunder nimmt, ſofern ſchwerlich irgendein neuerer Liturgiker für die Auslegung des Credo (welche nicht mehr ſtehender Beſtandteil des Gottesdienſtes und ihrem Weſen nach eine homiletiſche Aufgabe iſt) eine liturgiſche Formel zu fordern geneigt ſein würde, ſo iſt auch an ſich die Bemerkung eine kaum berechtigte Generaliſierung. Treffend hat Luther den Wert des Formulierten im Gottesdienſt in der Ausführung erörtert, welche Hering 138, 36 ff. ſelbſt mitteilt. Und der Sinn, in welchem ohne jede Mechaniſierung gottesdienſtlicher Begriffe doch die Schätzung feſter Formen und Formulierungen mit gutem Recht als „kirchlich" bezeichnet werden kann, iſt gegenüber den ſubjektiviſtiſchen Auflöſungen des Pietismus von Köſtlin S. 224 m. E. einwurfsfrei dargelegt worden.

Es iſt nicht ohne eigne Schwierigkeit, bei einem nach ſo beſtimmtem Plan angelegten Buch mit dem Verfaſſer über die von ihm getroffene Urkundenauswahl zu rechten. Denn gerade bei dieſer wird er ſich die genauſte Auskunft gegeben und an jedem Punkt eine ſubjektiv ausreichende Gewißheit erzielt haben, welcher der Urteilende eben auch nur ein perſönliches Dafürhalten gegenüberſetzen kann. Die oben ausgeſprochene generelle Anerkennung, daß die Auswahl zweckmäßig ſei, ſchließt Meinungsverſchiedenheiten im einzelnen nicht aus. Wenn Hering auf Mitteilung und Erörterung jener großen Liturgieen des kirchlichen Altertums gänzlich verzichtet, welche unter dem Namen der Jakobus-, Markus-, Adäusliturgie u. ſ. w. bekannt ſind und das Lieblingsobjekt der engliſchen „Liturgiologen" bilden, ſo erkennt man leicht ſeine Gründe. Die

Handſchriften ſind ſo jung, daß ſie ſelbſt treue Anſchauungen über altkirchliche Gepflogenheit nicht geben, und eine Vergleichung, welche durch Nebeneinanderſtellung des Gemeinſamen oder Signifikanten und durch kritiſche Ausſcheidung der jüngeren Zuſätze das alte Kirchengut zu fixieren trachtete, würde das „Hilfsbuch" übermäßig angeſchwellt haben. Immerhin mag man verwunderlich finden, daß er als repräſentativen Muſtertext für die Liturgieen der älteſten Zeit jenen aus dem achten Buch der apoſtoliſchen Konſtitutionen mitteilt; gerade den, von dem kein Zweifel ſein kann, daß er, wie er iſt, niemals die Liturgie irgendeiner Kirche geweſen iſt, ſondern daß er, wie auch Hering ſelbſt anmerkt, eine Zuſammenſtellung von liturgiſchen Bruchſtücken verſchiedenſter Herkunft iſt. Ungern vermißt man die Stücke der anſchaulichen Beſchreibung des Gottesdienſtes in Jeruſalem um 380, welche der von Gamurrini herausgegebene Reiſebericht der galliſchen Pilgerin bietet. Für dieſe und für einen Abdruck der wichtigſten Comes-Urkunden würde man auf die ausführliche Mitteilung der Symboltexte (S. 65—69, Anm. S. 253—256) zu verzichten geneigt ſein, ſofern das Studium dieſer letzteren Materie mit ſeinem Schwergewicht kaum in die Liturgik fällt und doch die Heranziehung einer weiteren Litteratur unumgänglich fordert. Ungern vermißt man nicht minder, auch vom Plan des Buches ſelbſt aus, eine Veranſchaulichung deſſen, was man als deutſche Liturgie des Mittelalters bezeichnen darf, zumal es für die reformatoriſche Liturgie in der Landesſprache nicht bloß Anknüpfungspunkte, ſondern einen bedeutſamen Vorgang darbietet. Hering hat die Wichtigkeit des Gegenſtandes nicht überſehen, aber das Wenige, was er darüber S. 95 ff. 265 unter der desorientierenden Überſchrift: „aus mittelhochdeutſchen Bußordnungen" beibringt, würde nach den Vorarbeiten von Cruel, zu denen namentlich von Schönbach weiteres Material nachgeliefert iſt, eines reichlicheren Ausbaus wohl wert geweſen ſein. Das Fehlen der griechiſch-ruſſiſchen Liturgie — aus dem Geſichtspunkte der chriſtlichen Liturgiegeſchichte als ſolcher eine recht empfindliche Lücke — motiviert ſich nicht bloß aus Raumrückſichten, ſondern auch daraus, daß dieſe Liturgie ihre Entwickelung abſeits der vom Verfaſſer verfolgten Linie vollzogen hat. Dagegen würden einige inſtruktive Mitteilungen

aus der Liturgiebildung der ſüddeutſchen und der außerdeutſchen Reformation — ich nenne beiſpielsweiſe die anglikaniſche Tauf-, Trau- und Ordinationsliturgie und die Abendmahlsliturgie der ſchwediſchen Kirche — nicht bloß die Bedeutung haben, den Studierenden zu erinnern, daß hinter den Bergen auch Leute wohnen, ſondern die unmittelbar mit dem Lehrzweck des Hilfsbuchs konvergierende, auf Mängel unſerer beſtehenden Liturgie und Wege ihrer Veroollkommnung in inſtruktiver Weiſe aufmerkſam zu machen.

Damit iſt allerdings ſchon eine Kategorie von Deſiderien berührt, welche über den Rahmen einer Rezenſion hinausliegen. Bei aller Anerkennung des Tüchtigen und Trefflichen, das von dem Verfaſſer im Verfolg ſeines ſchriftſtelleriſchen Planes geboten iſt, möchte ich doch den Wunſch für die Geſtaltung einer hoffentlich bald zu erwartenden neuen Auflage des Hilfsbuchs nicht unausgeſprochen laſſen, daß er den Plan ſelbſt einer nochmaligen Erwägung im Intereſſe derer unterzöge, welche dasſelbe ohne Führer und ohne unterſtützende Vorleſung zum Handweiſer eigener Studien benutzen wollen. Es wäre alſo aus einem Hilfsbuch für den Dozenten ein Hilfsbuch für ſolche zu formen, die ſich ſelbſt unterrichten wollen. Das Buch wird nur weniger Ergänzungen bedürfen, damit ſeine große Brauchbarkeit auch für dieſen Zweck voll ins Licht trete. Schon mit dem obengewünſchten Sachregiſter wäre ein weſentlicher Dienſt geleiſtet. Die Beigabe eines Lexikons, welches die zahlreichen techniſchen Ausdrücke der Liturgie erklärt, würde danebengeſtellt werden können. Sie würde ihr beſonderes Verdienſt haben, wenn es gelänge, für dieſe griechiſchen und lateiniſchen Ausdrücke eoangeliſch gedachte Verdeutſchungen einzuführen. Der neuerdings überhandnehmende Gebrauch der lateiniſchem Kunſtausdrücke — deſſen ſich übrigens Hering ſelbſt möglichſt enthält —, iſt doch nicht bloß eine harmloſe Koketterie mit techniſchem Geheimwiſſen, ſondern er birgt die Gefahr, daß mit den auf fremdem Boden erwachſenen Bezeichnungen ſich unevangeliſche Begriffe einbürgern. Allerdings verkenne ich nicht, daß ein ſolches Lexikon — wie es z. B. v. Muralt für das griechiſche Liturgieweſen herausgegeben — den Umfang des Buchs übermäßig aufſchwellen würde.

Unabkömmlich dagegen erſcheint mir eine reichlichere, planmäßige und leicht zu überſchauende Mitteilung der Litteratur, als ſie bei Hering vorliegt. Köſtlin hat in dieſer Beziehung eher zuviel gethan. Die maſſenhafte Häufung von Büchertiteln, die er jedem Abſchnitt vorausſchickt ohne doch das Weſentliche und Wichtige auszuzeichnen, läßt den Studierenden ratlos. Hering ſtreut hier und da ein Citat in den Text. Aber dieſe Notizen ſind in den erſten Abſchnitten zu dürftig, weiterhin nicht immer beſtimmt genug, überall unüberſichtlich. Wenn eine notwendigerweiſe eingeſchränkte Auswahl von Urkunden den Gang des Studiums an ihr ſchmales Geleiſe bindet, ſo hat doch der Geleitete den Anſpruch, die Orte zu erfahren, wo er die partikuläre Orientierung vervollſtändigen kann. Wenn wiederholt auf Amalar Bezug genommen wird, ohne daß man erfährt, was der Mann eigentlich geſchrieben, ſo ſcheint doch billig, daß eine kurze Notiz den Leſer in Kenntnis ſetze, wie er in dem Sammelwerk von Hittorp nicht bloß die beiden Hauptſchriften Amalars, ſondern auch eine Reihe weiterer höchſt wichtiger liturgiſcher Arbeiten des Mittelalters beiſammen findet. Und unſchätzbar für diejenigen, welche entfernt von großen Bibliotheken des liturgiſchen Studiums pflegen, wäre eine Angabe der hauptſächlichen, teilweiſe bändereichen Fundgruben — Bona, Tommaſi, Mabillon, Renaudot, Bingham, Martene, Muratori, Gerbert, Zaccaria, Binterim, Daniel, Neale, Swainſon — mit kurzer Überſicht deſſen, was in jedem Bande zu finden. Die wenigen Seiten, welche eine derartige Litteraturüberſicht an Raum beanſpruchen würde, ſtehen nicht im Verhältnis zu dem Nutzen, den ſie gewährt, und der ohne Zweifel nicht außerhalb der Aufgaben eines Hilfsbuchs zur Einführung ins liturgiſche Studium liegt. Der Verfaſſer aber des vorliegenden möge in der Ausſprache dieſer Schlußwünſche die Abſicht erkennen, nicht ſeine Leiſtung zu bemängeln, ſondern an der Brauchbarkeit derſelben ein möglichſt weites Wirkungsgebiet zu beteiligen.

Berlin. P. Kleinert.

Miscellen.

1.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1889.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 12. Oktober 1888 ihr Urteil abgegeben über die zwei Antworten, welche auf die 1886 ausgeschriebene Preisfrage über das ungeschriebene oder innere Wort Gottes eingesandt waren.

Die erste war Deutsch mit dem Motto: Tolle verbum et nulla jam restabit fides.

Obgleich die Beurteiler gerne erklärten, daß diese Abhandlung in angenehmer Form einige bedeutende Bemerkungen über den genannten Gegenstand mitteilt, meinten sie, daß der Beweisführung des Autors vieles fehlte. Offenbar sind ihm die Anhänger der Meinung das innere Wort betreffend Ketzer und Fanatiker, welche dem Reformationsprinzip untreu geworden sind. Es scheint ihm nicht der Mühe wert gewesen zu sein, sich mit den Schriften der von ihm verurteilten Personen gründlich bekannt zu machen.

Das gewählte Motto erklärt, entschuldigt aber nicht diese Handlungsweise. Wer völlig mit Calvin übereinstimmt, zeigt damit nicht gerecht und würdigend über die Verteidiger einer Meinung urteilen zu können, welche nach seiner Ansicht notwendig zügellosen

Fanatismus zur Folge hat, während doch die Geschichte lehrt, daß Männer wie Schwenckfeld und Franck sich durchaus nicht auf diesen Weg verirrten.

Von einem Preise konnte keine Rede sein.

Ein gleiches Urteil wurde abgegeben über die andere eingesandte holländische Abhandlung mit dem Motto: het woord is nabij u u. s. w. Anerkennung fand der Fleiß des Autors, der eifrig die Schriften durchforschte, in welchen absichtlich oder gelegentlich von den Verteidigern des inneren Wortes die Rede ist. Konnte aber der Autor sich damit zufrieden geben, nicht also die Beurteiler. Nach ihrer Überzeugung ist es eine Forderung der Wissenschaft, zu den Quellen, nicht zu abgeleiteten Bächen zu gehen. Statt Schwenckfelds, Francks, Rothmans und anderer Schriften zu benutzen, begnügt sich der Autor mit Citaten, die andere auch von ersteren geliehen, und sein Irrtum, daß diese Schriften hier im Lande nicht zu finden seien, kann ihn nicht entschuldigen.

Wie dieser Abhandlung eine scharfe Definition desjenigen fehlt, was die Verteidiger des inneren Wortes eigentlich wollten, so fehlt eine richtige Unterscheidung zwischen diesen Verteidigern. Es geht ja doch nicht an, die Münsterischen Scheußlichkeiten und Schwenckfeld, David Joris und Franck, Henrick Niclaes und Th. Thamer auf gleiche Linie zu stellen.

Ebenso wenig darf man die Verteidiger des inneren Wortes fast ausschließlich unter den Anabaptisten suchen. Zwingli, Capito und Ökolampadius haben offenbar die tiefe Wahrheit, welche in dieser Meinung sich kundgab, gefühlt. Daß sie und weshalb sie später sich der gegnerischen Partei angeschlossen, sollte angedeutet sein.

Der Autor hat der Ausbreitung und Bestreitung dieser Meinung in den Niederlanden viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Mennos, Dirk Philips', Hans de Ries' Begriffe und Marnix' dagegenüberstehende Anschauungsweise hätten ins Licht gestellt und das zwischen Schwenckfelds Anhängern und seinen niederländischen Freunden bestehende Verhältnis klar dargestellt sein müssen.

Der letzte Teil der Frage: in welchen Formen die Vorliebe für das innere Wort ſich ſpäter offenbarte und welche Bedeutung in der Geſchichte des Proteſtantismus demſelben zuerkannt werden muß, wird nicht beantwortet mit dem, was der Autor über das geiſtliche Leben in England, Deutſchland und den Niederlanden mitteilt. Die Beurteiler ſind der Meinung, daß der Wert der Anſicht das innere Wort betreffend liegt in der davon ausgehenden Kraft gegenüber der die Offenbarung Gottes innerhalb der engen Grenzen des geſchriebenen Wortes beſchränkenden Einſeitigkeit.

Vor dem 1. Januar 1890 wünſcht die Geſellſchaft Antworten zu bekommen auf zwei Fragen. Die erſte, ſchon im vorigen Jahre für einen zweijährigen Termin ausgeſchriebene, verlangt

„Eine Unterſuchung nach der Ächtheit und der Integrität des Briefes an die Galater im Zuſammenhang mit den dagegen in der letzten Zeit erhobenen Bedenkungen."

Zur zweiten fand die Geſellſchaft Veranlaſſung in dem auch heutzutage dann und wann laut werdenden Wunſche nach einem Verein für regelmäßige öffentliche religiöſe Verſammlungen ohne etwaigen kirchlichen Zuſammenhang, ohne angeſtellte Prediger und mit voller Freiheit inbezug auf Glaubensbekenntnis. Sie ſtellte ſich dabei vor die Stiftung der Gebrüder van der Kodde, ungefähr 1619, welche bis im Anfange unſeres Jahrhunderts fortdauerte. Eine Beſchreibung der infolge deſſen in mehreren Orten errichteten Kollegien und der dadurch mit der Obrigkeit entſtandenen Schwierigkeiten, — auch des Einfluſſes, welchen ſie hatten auf ihre Proteſtantiſchen Brüder, auf Remonſtranten, Taufgeſinnte, Baptiſten, Reformierte und Socinianer, — ihrer Berührung mit Spinoza und ſeinen Nachfolgern, — ihrer Beſtrebungen, die Art des Predigens und den Kirchengeſang zu verbeſſern u. ſ. w. — alles dieſes hielt die Geſellſchaft für die Geſchichte des niederländiſchen Proteſtantismus und des Gemeindelebens unter uns von ſo überwiegendem Intereſſe, daß ſie ſich freuen würde, als preiswürdig erklären zu können eine Abhandlung, enthaltend

„Eine Geſchichte der Rijnsburger oder Kollegianten."

Der Preis beſteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Wert.

Man kann ſich bei der Beantwortung des Holländiſchen, Lateiniſchen, Franzöſiſchen, Engliſchen oder Deutſchen (nur mit lateiniſcher Schrift) bedienen. Auch müſſen die Antworten vollſtändig eingeſandt werden, da keine unvollſtändige zur Preisbewerbung zugelaſſen werden. Alle eingeſchickten Antworten fallen der Geſellſchaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Überſetzung, in ihre Werke aufnimmt, ſodaß die Verfaſſer ſie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Geſellſchaft ſich vor, von den nicht preiswürdigen Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verſchweigung oder Meldung des Namens der Verfaſſer, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einſender nicht anders Abſchriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Koſten. Die Antworten müſſen nebſt einem verſiegelten Namenszettel, mit einem Denkſpruch verſehen, eingeſandt werden an die Adreſſe: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

Berichtigung.

Im vorigen Heft, S. 255, zweitletzte Zeile der Anmerkung muß es heißen „nicht genug" ſtatt „genug".

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyſchlag, D. J. Wagenmann und D. P. Kleinert
herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1889, viertes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1889.

Abhandlungen.

1.

Die schriftstellerische Originalität des ersten Petrusbriefs.

Von

Pastor L. Scharfe in Staßfurt.

Für die Entscheidung der Frage, ob der erste Petrusbrief von dem Apostel Petrus geschrieben ist oder nicht, und weiter, ob er, wenn er Petrus zum Verfasser hat, in Abhängigkeit von anderen neutestamentlichen Briefen geschrieben ist oder nicht, ist von höchster Bedeutung die Frage nach dem schriftstellerischen Charakter des Briefs. Denn läßt sich in dem Briefe eine schriftstellerische Originalität, insbesondere gegenüber den paulinischen Briefen, nachweisen, so ist für die Echtheit und Unabhängigkeit desselben eine wertvolle Bürgschaft gewonnen. Aber bisher hat man über den Brief in dieser Beziehung fast von allen Seiten das ungünstigste Urteil gefällt. Wenig Gewicht möchte allerdings dem verwerfenden Urteil der Tübinger Schule zukommen, da man hier aus tendenzkritischen Gründen geneigt sein mußte, dem Verfasser jede Eigenart abzusprechen; Schwegler vermißt neben vielem anderen auch einen ausgeprägten schriftstellerischen Charakter, der des Hauptes des Apostelkollegiums würdig wäre.

Befremdlicher ist es, daß auch Kritiker von größerer Unbefangenheit dem Briefe in dieser Hinsicht kein günstiges Zeugnis

ausſtellen. De Wette urteilt, daß auch die Schreibart des Verfaſſers im weſentlichen pauliniſch ſei (Komm., 3. Aufl., S. 9), und Grimm (Stud. u. Krit. 1872, S. 679), behauptet, daß, „trüge nicht der Brief den Namen des Petrus an der Spitze, niemand auf den Gedanken kommen würde, er ſei von Petrus verfaßt, ſondern jeder ihn ohne weiteres für das Werk eines Paulliners halten würde". Ja ſelbſt faſt alle Kritiker, die an der Echtheit des Briefs feſthalten, ſind geneigt, die ſchriftſtelleriſche Originalität preiszugeben, Huther, Wieſinger, Schott, Hofmann. Ausdrücklich heißt es in Riehms Handwörterbuch (Bg.): „Zwar hat er keine ſo hohe ſchriftſtelleriſche Originalität wie manche anderen neuteſtamentlichen Briefe u. ſ. w.", womit ſelbſt Kühl (im neubearbeiteten Hutherſchen Kommentar) übereinſtimmt. Auch der neueſte Bearbeiter, Uſteri, hat der ſchriftſtelleriſchen Eigenart des Verfaſſers in Sprache und Ausdruck bei weitem nicht die Beachtung geſchenkt, die ſie verdient.

Ich kann dies ungünſtige Urteil über den ſchriftſtelleriſchen Charakter des erſten Petrusbriefs, ſo faſt allgemein es gefällt wird, nicht für begründet halten. Und nachdem ſich mir die Überzeugung aufgedrängt hatte, daß auch in der ganzen Sprache und Ausdrucksweiſe des Briefs ſich eine eigenartige Perſönlichkeit widerſpiegele, bin ich in dieſer Überzeugung durch mancherlei gelegentliche Äußerungen der verſchiedenſten Schriftſteller beſtärkt worden, in denen ſich zeigt, daß auch ſie dieſe Eigenart des Schreibenden empfunden haben. Bengel (Gnomon) urteilt: mirabilis est gravitas et alacritas Petrini sermonis lectorem suavissime retinens. Der feine Beobachter neuteſtamentlicher Redeweiſe hat alſo den Unterſchied in der Sprache des Petrus und Paulus herausgefühlt. Ebenſo Camerarius (vgl. J. D. Schulze) zu 1 Petr. 5, 13: non dissimulandum putavimus, hanc epistolam bonis et significantibus verbis refertam. Endlich fand ich mich vielfach in Übereinſtimmung mit der Schrift von J. D. Schulze: der ſchriftſtelleriſche Charakter und Wert des Petrus, Judas und Jakobus; jedoch ſind auch hier nur einzelne Punkte hervorgehoben, ohne daß ein Geſamtbild des Schriftſtellers gewonnen wäre, daher denn Schulze auch an der Abhängigkeit von Paulus feſtzuhalten geneigt iſt.

Die ſchriftſtelleriſche Originalität des erſten Petrusbriefs zeigt ſich vor allem in einer einzigartigen konkreten Anſchaulichkeit der Rede, durch die er ganz beſonders von der abſtrakten Art des Paulus ſich unterſcheidet, ſodaß es mir unfaßbar iſt, wie man darauf kommen konnte, ihn ſelbſt in ſeiner Ausdrucksweiſe als von Paulus abhängig hinzuſtellen.

Die zweite hervorſtechende Eigentümlichkeit iſt die ſprachliche Verwertung der LXX, die von den meiſten gar nicht beobachtet, und auch von Uſteri noch nicht genug berückſichtigt worden iſt (vgl. jedoch des letzteren Kommentar S. 16 und 312), während man allgemein hervorhebt, daß in unſerem Briefe in beſonders reichem Maße die altteſtamentlichen Gedanken zuhilfe genommen werden und das Alte Teſtament vielfach citiert wird. Ich glaube an vielen einzelnen Stellen nachweiſen zu können, daß ſich der Sprachgebrauch des Verfaſſers an dem der LXX gebildet hat, was man in gleichem Maße von Paulus oder ſonſt einem neuteſtamentlichen Schriftſteller ſchwerlich behaupten möchte.

Wir werden demnach in zwei Abſchnitten dieſe beiden Seiten der ſchriftſtelleriſchen Eigenart des Verfaſſers darzulegen haben, um dann in einem dritten Abſchnitt dieſe Originalität durch Vergleich mit den parallelen Stellen in andern neuteſtamentlichen Briefen zu erhärten.

I. Die konkrete plaſtiſche Ausdrucksweiſe des Briefs.

Folgen wir dem Gedankengange des Briefs, ſo finden wir, daß ſich dem Verfaſſer faſt jeder Gedanke, den er ausſpricht, in einem Bilde darſtellt, ſodaß ſich in dieſem Briefe mehr Bilder und Metaphern als in irgendeinem andern finden; auch der Jakobusbrief kann in dieſer Hinſicht unſerm Briefe nicht an die Seite geſtellt werden. Ferner aber liebt er es, ſeinen Gedanken durch ausſchmückende Beiworte, die er dem Hauptwort oft in gehäufter Weiſe beifügt, ein noch faßbareres anſchauliches Gepräge zu geben, vgl. 1, 4. 7. 8. 19; 5, 10. Dazu weiß er die feinen Nuancen, deren die griechiſche Sprache durch Anwendung der verba composita, durch Wechſel der Präpoſitionen ꝛc. fähig iſt, ſehr wohl zum Zweck der Anſchaulichkeit zu verwerten, vgl. z. B. 1, 2. 3. 5. 12. 13;

2, 2 und a. a. O. Wenn man mit Recht den häufigen Gebrauch der Partikel ὡς hervorgehoben hat, 1, 14. 19; 2, 2. 5. 16; 4, 10. 11. 15. 16; 5, 3 (nicht weniger als zehnmal), ſo ſieht man ſchon daraus, wie der Verfaſſer zur Veranſchaulichung ſeiner Gedanken immer Bilder und Vergleichungen und Analogieen u. ſ. w. ſuchte. Ebenfalls zur Veranſchaulichung dient die ſprachliche Eigentümlichkeit, auf die J. D. Schulze aufmerkſam gemacht hat, daß es der Verfaſſer liebt, ſeine Gedanken negativ und poſitiv auszudrücken und in Gegenſätzen zu reden, vgl. zu dem erſten: 1, 14—15. 18—19. 23a—23b; 3, 6a—6b. 21a—21b; 5, 2a—2b. 2c—2d; zu dem zweiten: 1, 6. 8. 11. 15. 16; 2, 4. 7. 10. 16. 23. 24. 25; 3, 1. 3. 9. 11. 12. 17. 18; 4, 2. 6. 14. 15. 17. 18; 5, 1. 3.

Wie ſehr dieſe aufgeführten Eigentümlichkeiten des Schriftſtellers dem ganzen Briefe ſein eigentümliches Gepräge geben und ihn als das authentiſche Werk eines originellen Geiſtes kennzeichnen, wird der Verfolg des Gedankenganges des Briefs klar ergeben.

Sogleich der erſte Vers, 1, 1, führt in der Adreſſe den Gedanken, der den ganzen Brief mit ſeinen Ermahnungen beherrſcht, in einem Bilde ein: ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις. Und daß der Verfaſſer gerade dies Bild für das Leben der Chriſten beſonders bezeichnend fand, geht aus der Wiederholung desſelben Ausdrucks 2, 11 in Verbindung mit πάροικοι hervor. Daß dieſe bildlichen Bezeichnungen aus dem Sprachſchatz der LXX ſtammen (ψ 39, 12), iſt bekannt; im Neuen Teſtament findet ſich dieſe bildliche Bezeichnung nur noch Hebr. 11, 13, jedoch iſt an dieſer Stelle παρεπίδημοι mit ξένοι verbunden, außerdem findet ſie ſich hier nicht auf die Chriſten bezogen, ſondern auf die altteſtamentlichen Glaubenshelden. — Wichtig aber iſt es zu konſtatieren, daß Paulus dieſe Bezeichnung für die Chriſten nicht kennt. Denn im Epheſerbrief 2, 19 ſagt er den Chriſten, daß ſie vielmehr infolge ihres Glaubens nicht mehr ξένοι καὶ πάροικοι ſeien, ſondern συμπολῖται καὶ οἰκεῖοι. Die Vermutung liegt nahe, daß die beiden Schriftſteller, die von denſelben Chriſten ſo gegenſätzlich ſchreiben, ihre Briefe gegenſeitig nicht gekannt haben. — Daß aber in unſerm Briefe die Bezeichnung nicht

anders als bildlich gemeint ſein kann, ſollte man angeſichts 2, 11 nicht beſtreiten.

Und offenbar beherrſcht dies Bild der Chriſten als Fremdlinge und Pilgrime die ganzen folgenden Ausführungen des Briefs. Der Verfaſſer ſieht gleichſam vor ſich die Chriſten, wie ſie als Pilgrime Gottes durch die Welt wandern, und begründet damit ſeine Ermahnungen. Daher ſtellt er ſogleich V. 4 als Ziel dieſer Wallfahrt die κληρονομία hin in dem im apoſtoliſchen Zeitalter allgemein angenommenen (vgl. Apg. 20, 32. Gal. 3, 18. Eph. 1, 14. Kol. 3, 24. Hebr. 9, 15) prägnanten Sinne des heiligen Landes als Erbteil des Volkes Gottes, das ſich im Reiche Gottes wahrhaft realiſiert. Auch dieſen griechiſchen Ausdruck haben die LXX eingeführt, bei denen ebenſo wie das Verbum κληρονομεῖν er ſich häufig findet (vgl. unten). Der Verfaſſer weiß aber dies Ziel des himmliſchen Erblandes noch anſchaulicher vor Augen zu ſtellen, indem er durch drei Epitheta dem Bilde Farbe giebt: ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον. Bengel bemerkt hier: amat Petrus synonyma cumulata; indem er das, was er ſchrieb, immer gleichſam plaſtiſch geſtaltet vor Augen ſah, drängten ſich ihm dieſe eigentümlichen bezeichnenden Ausdrücke auf. ἀμάραντος iſt ein in der ganzen griechiſchen Litteratur nur ſehr ſelten vorkommendes Wort, im Neuen Teſtament findet es ſich nur hier, im Buch der Weisheit 6, 13 iſt es der σοφία beigeſchrieben. Wir halten es der höchſten Beachtung wert, daß der Verfaſſer gerade durch ſeine Neigung, plaſtiſch und konkret zu reden, dazu gekommen iſt, ſeltene Worte zu gebrauchen, worauf wir noch öfter aufmerkſam machen werden.

Meiſterhaft erreicht der Verfaſſer durch dieſe reiche Ausſchmückung der κληρονομία, daß der Blick der Leſer von Anfang an auf dies Ziel gerichtet wird und daß ſie ſo für die folgenden Ermahnungen beſonders zugänglich werden. Das Erbland, auf das die chriſtliche Hoffnung ſich richtet, das uns aufbehalten wird im Himmel, iſt nicht dem Verderben unterworfen und kann nicht mehr durch die Sünde des Volks verunreinigt und ſeiner Schönheit durch Verwelken beraubt werden, wie dies bei dem Lande der Verheißung auf Erden der Fall iſt, ſondern im prangenden Schmuck unantaſt-

barer Herrlichkeit ist es uns durch Gott gesichert, der seine erwählten Pilgrime auch selbst auf dem rechten Wege zu diesem Ziele bewahrt. — Es ist nicht die Art des Verfassers, bei einem Bilde länger zu verweilen und etwa seine einzelnen Züge breiter auszumalen, vielmehr drängt sich seiner allzeit regen Phantasie leicht ein neues Bild auf, durch das er das vorhergehende ergänzt. So hier V. 4 und 5. Kaum hat er V. 4 auf das himmlische Erbe hingewiesen, das unter Gottes Hut uns sicher ist, als er schon V. 5 mit einem prägnanten Wort schildert, wie auch die nach diesem Ziele pilgernden selbst unter Gottes Wacht stehen, *τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους*. Denn *φρουρέω* ist der eigentliche Terminus technicus für das militärische „Wache halten" (daher *φρουρά* der Wachposten), so 2 Kor. 11, 32 gebraucht. Und trefflich paßte dieser Ausdruck hier, um auf den beruhigenden sichern Schutz Gottes hinzuweisen.

Dieser Schutz Gottes ist demnach so sicher, daß alle Versuchungen die Christen in ihrem Glauben nicht irre machen können, sondern ihnen nur zu einer Bewährung des Glaubens dienen können, die wertvoller ist als das durch Feuer geläuterte Gold. Dies neue Bild V. 7 ist in Anlehnung an alttestamentliche Bilder gebraucht, Prov. 17, 3; 27, 21. Sach. 13, 9. Mal. 3, 2. 3 u. a. Jedoch zeigt sich eben hier, mit welcher Vorliebe der Verfasser seine Gedanken in Bildern ausspricht, da er den einfachen Vergleich (wie Gold durch Feuer geläutert wird, so auch der Glaube u. s. w.) steigert in „weit köstlicher als geläutertes Gold" und auch noch durch die Hinzufügung von *τοῦ ἀπολλυμένου* wirksam weiter ausmalt. Es ist dies ein Beispiel dafür, wie er durch eingeflochtene Gegensätze seine Gedanken anschaulicher zu machen sucht.

So unter Gottes Schutz dem leuchtenden Ziel zupilgernd, auch durch mannigfache Anfechtung nur mehr bewährt, werden die erwählten Fremdlinge das Erbe des Glaubens davontragen. *κομίζεσθαι* Med. „für sich fortbringen, sich verschaffen", recht eigentlich unser „davontragen", womit sich auch für unsere Vorstellung das Erlangen eines Kampfpreises verbindet; vgl. Hofmann: „*κομ.* bezeichnet nicht ein stetes, sondern ein einmaliges Bekommen".

Werfen wir aber noch einmal einen Blick auf diesen Gedankenfluß der ersten neun Verse, wie jeder einzelne Gedanke gleichsam Gestalt und Farbe gewinnt, — welch ein eigenartiger Geist tritt uns aus diesen Worten entgegen: jedem Worte ist die schriftstellerische Originalität des Verfassers aufgeprägt. Und das zeigt sich uns auch, wenn wir noch auf einzelne kleinere Züge in diesem Abschnitt achten. Wie prägnant sind die Worte V. 2: *εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰ. Χ.*, ferner V. 3: *ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως κτλ.*

Die beiden Worte *ὑπαχ.* und *ῥαντ.* genügten wohl (wie bes. B. Weiß annimmt), um den Lesern sofort die Anschauung des Neuen Bundes mit seinen Segnungen und Verpflichtungen, der durch Jesu Tod geschlossen ist, zu geben. Denn der Gebrauch dieses seltenen Wortes mußte die Leser, bei denen ohne Zweifel die weitgehendste Kenntnis des Alten Testaments vorausgesetzt ist, wie durch ein schnell hingeworfenes Bild an die alttestamentliche Bundesschließung erinnern Ex. 24, 7. 8. — Das Verbum *ἀναγεννάω* aber, das sonst nirgends vorkommt, scheint der Verfasser eigens gebildet zu haben, da nur durch die Präposition *ἀνα* anschaulich auszudrücken war, was er im Sinne hatte. Auch hier diese nach plastischem Ausdruck ringende Eigentümlichkeit des Verfassers! Gut bemerkt Usteri: „Zur Bezeichnung der radikalen Neuheit des Christenstandes gegenüber dem alten Wesen und seiner Einwurzelung in eine neue Welt, die nicht unter dem Gesetz des Todes steht, ist der Ausdruck sehr treffend." Daß Johannes für denselben Begriff *ἄνωθεν γεννηθῆναι* hat, ist bekannt, und daß demnach beiden Ausdrücken ein Originalwort Jesu zugrunde liegt, ist mit völliger Gewißheit anzunehmen. Die ganze Art unseres Verfassers zeigt sich auch in der eigentümlichen Verbindung V. 3 *εἰς ἐλπίδα ζῶσαν*, zumal begründet durch *δι' ἀναστ. κτλ.* Dieser von unserem Verfasser gebildete Begriff „lebendige Hoffnung" (gegenüber allem wahnhaften, nichtigen, eiteln Wünschen, dem niemals die Wirklichkeit entspricht) hat etwas so Treffendes, daß er in den allgemeinsten Gebrauch der christlichen Gemeinde übergegangen ist. — Auch die Grußformel bekommt durch das eigentümliche (wohl von den LXX Dan. 3, 31 entlehnte) *πληθυνθείη* (im Neuen Testament nur

noch in 2 Petr. und Jud.) beſondern Nachdruck. Endlich ſei noch auf die reiche Anwendung der Präpoſitionen in dieſen Verſen aufmerkſam gemacht, beſonders im 2., 3., 5. Vers, was ohne Zweifel weſentlich zur Veranſchaulichung beiträgt, auf die des Verfaſſers Sprache eben überall ausgeht.

So iſt in dieſen erſten neun Verſen der Stand der Chriſten als Pilgrime Gottes mit markigen Zügen nach jeder Hinſicht ans Licht geſtellt, und auch V. 10—12 dienen noch dieſer Abſicht, indem auf die Sehnſucht der Propheten ja ſelbſt der Engel hingewieſen wird. Auch dieſe Einführung der Propheten und Engel trägt ganz das eigentümlich anſchauliche Gepräge, man beachte beſonders: *εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν παρακύψαι* (ſich hinbücken, um etwas genauer zu beſehen!); es ſind lebendige Geſtalten, die durch dieſe Worte uns vor Augen geſtellt werden.

Wie beabſichtigt dieſe grundlegende Schilderung des Heilszuſtandes war, zeigt ſich, wenn die nun V. 13 folgenden Ermahnungen genau in den Rahmen der gewählten Bilder hineinpaſſen: *διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν*. Wie man die faltenreichen Gewänder hochnahm und mit einem Gürtel zuſammenhielt, damit ſie nicht den Wandernden behinderten, ſo ſollen die Chriſten ihre Willenskraft energiſch zuſammenraffen, um feſt dem Ziele zuzuſteuern, „ſtatt ſich gehen und ihre Gedanken dahin und dorthin ſchweifen zu laſſen“ (Hofmann). Wieder bildet der Verfaſſer dieſen prägnanten Ausdruck mit der Präpoſition *ἀνα*, in einem Kompoſitum, das weder bei den LXX noch im Neuen Teſtament noch bei ſonſt einem griechiſchen Schriftſteller vorkommt, und wodurch beſonders das „hoch“ nehmen ausgedrückt wird. — Wir bemerken, daß der Verfaſſer überhaupt die Kompoſita mit *ἀνα* beſonders liebt, vgl. 1, 3. 13. 15. 17. 23; 2, 5. 24; 4, 4. 14.

Sollen die Chriſten als Pilgrime darauf bedacht ſein, auf ihrem Wege ſich nicht hemmen zu laſſen, ſo ſollen ſie als Kinder, die im Gehorſam die Zugehörigkeit zu ihrem Vater zeigen, *ὡς τέκνα ὑπακοῆς*, von der Art der Welt ſich fern halten. Ja in heiliger Scheu werden ſie die Zeit ihrer Pilgrimſchaft wandeln, wenn ſie bedenken, daß der, den ſie als Vater anrufen,

der iſt, der ohne Anſehen der Perſon richtet, und wenn ſie weiter im Gedächtnis ſich halten, um einen wie hohen Preis ſie erlöſt ſind. Wieder reiht ſich Bild an Bild: die Wanderer mit hochgeſchürztem Gewand energiſch dahinſchreitend; die Kinder, die liebevoll des Vaters gedenken (τέκνα!), der Richter, der unbeſtechlich nach jedes Werk entſcheidet; das Löſegeld des untadeligen und unbefleckten Lammes. παροικία in dieſer bildlichen Bedeutung kommt nur an dieſer Stelle im Neuen Teſtament vor, in eigentlicher Bedeutung Apg. 13, 17. — Ganz den eigentümlichen Charakter unſeres Verfaſſers tragen V. 18 und 19. Ebenſo in der Gegenüberſtellung von οὐ φθαρτοῖς ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ gegen τιμίῳ αἵματι κτλ., wie in der Häufung der Epitheta ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ erkennen wir ſeine Eigenart.

Was das Bild der Loskaufung ſelbſt anlangt, ſo findet es ſich mit dem Verbum λυτρόομαι, „durch Löſegeld loskaufen", im Neuen Teſtament bekanntlich noch Luk. 24, 21. Tit. 2, 14 (vgl. Matth 20, 28. Mark. 10, 45). Dagegen iſt es unſer Verfaſſer allein, der das zugrunde liegende Bild weiter verwertet, indem er das Löſegeld angiebt, οὐ φθαρτοῖς κτλ. Es leuchtet ein, daß durch dieſen ſpeziellen Zug die Erinnerung an die Sklaven (die Fremden dienſtbar gewordenen Israeliten) oder Gefangenen, die durch Darreichung einer beſtimmten Summe losgekauft wurden, mehr angeregt wurde. Die ſo bezeichnenden Beiworte ἄμωμος und ἄσπιλος finden ſich als Kennzeichen Chriſti als des rechten Opferlammes wieder nur in unſerem Briefe (auf Grund der LXX, vgl. unten).

Der rechte Wandel aber der Chriſten, daß ſie als Pilgrime und Kinder Gottes im Aufblick zu dem Weltrichter frei durch Chriſti Löſegeld ihre Seelen heiligen, hat ſeine Kraft darin, daß ſie wiedergeboren ſind nicht aus vergänglichem ſondern unvergänglichem Samen, durch das lebendige Wort Gottes, V. 23. Sprießt aus vergänglichem Samen die grüne Saat empor, wie viel mehr muß der Chriſten Leben keimen und blühen, da die Lebenskraft des Wortes Gottes in ihnen wirkſam iſt. Auch hier wieder der veranſchaulichende Gegenſatz, οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου κτλ. Die Kraft des Wortes Gottes iſt ſehr ſchön in dem Particip ζῶντος ausgedrückt (vgl. Hebr. 4, 12), wiederum

ein Lieblingsausdruck des Verfaſſers vgl. 1, 3. Daß dieſem Schriftſteller das ergreifende Bild des Alten Teſtaments von der Vergänglichkeit alles Irdiſchen wie Gras und aller Herrlichkeit des Menſchen wie des Graſes Blume gegenüber der unerſchöpflichen Lebenskraft des Wortes Gottes nicht entgehen konnte, V. 24. 25, iſt faſt ſelbſtverſtändlich. Auffallend iſt, daß auch unter den an dieſer Stelle gebrauchten Ausdrücken ein hapax legomenon ſich findet: *σπορα*; wie wir ſchon oben darauf hinwieſen, ſo wollen wir hier regiſtrieren, daß gerade viele ſolcher bildlichen und prägnanten Ausdrücke, in denen die Eigenart unſeres Verfaſſers am klarſten zutage tritt, im Neuen Teſtament hapax legomena ſind, vgl. oben *ἀναγεννᾶν*, *ἀμάραντος*, *ἀναζώννυσθαι*, ſogleich im Folgenden *ἀρτιγέννητος*, ferner *ἐπικάλυμμα* 2, 16, *ὑπογραμμός* 2, 21, *ὁπλίζεσθαι* 4, 1, *ἀνάχυσις* 4, 4, *ἀρχιποίμην* und *ἀμαράντινος* 5, 4, *ἐγκομβοῦσθαι* 5, 5, *ὠρύεσθαι* 5, 8, und andere; dieſe nur bei ihm vorkommenden Ausdrücke weiſen auf die Eigenart hin, die ihn eben von den anderen Schriftſtellern des Neuen Teſtaments unterſcheidet.

Der Gedanke, daß die Chriſten durch die Lebenskraft des Wortes Gottes wiedergeboren ſind, wird weiter in Kap. 2 ausgeführt, indem hier die Gläubigen als *ἀρτιγέννητα βρέφη* bezeichnet werden, die nur nach *τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα* verlangen können. Das Wort *βρέφος*, in der ganzen griechiſchen Sprache wie auch ſonſt im Neuen Teſtament nur von den kleinſten neugeborenen Kindern gebraucht, findet ſich auf einen geiſtigen Zuſtand übertragen im Neuen Teſtament nur in unſerm Briefe, in dem eben immer die Abſicht vorwaltet, den Gedanken einen möglichſt anſchaulichen Ausdruck zu geben. Aber ſelbſt dieſer an und für ſich ſchon ſo ſehr bezeichnende Ausdruck war dem Verfaſſer noch nicht genügend, darum ſetzt er noch *ἀρτιγέννητα* „jüngſt geboren“ hinzu, und dieſe ganze Bezeichnung ſcheint uns allerdings etwas ſo abſichtlich Beſtimmtes zu haben, daß ſie nur von Chriſten gelten kann, die erſt kürzlich zum Glauben gekommen waren, keinesfalls aber von ſolchen, die etwa ſchon jahrelang Chriſten waren (ſo mit Kühl, a. a. O.).

Dies Bild führt er aber noch weiter aus. Sind die Leſer gleich den ἀρτιγέννητα βρέφη, ſo muß ſich dies darin zeigen, daß ſie wie jene das alles überwiegende Verlangen (ἐπιποθήσατε) nach dem ihnen allein zuſagenden ἄδολον γάλα der Wahrheit Jeſu hegen, und wie allein die unverfälſchte Milch dem Kinde dienlich iſt, ſo iſt ein Wachſen im Heil nur aus dem lautern Wort des Herrn möglich, und dies Verlangen wird in ihnen wohnen, wenn ſie nur je die Milde des Herrn gekoſtet haben (ἐγεύσασθε), wie die neugeborenen Kinder keine andere Nahrung als lautere Milch zu ſich nehmen.

Es ſchließt ſich weiter Vers für Vers V. 4—12 eine ganze Reihe von Bildern an. Und ſagt Luther ſchon zu V. 2 „das ſind abermal verblümte Worte, denn er meinet nicht leibliche Milch u. ſ. w.“ (Ep. St. Petri gepred. und ausgel., 1523), ſo muß dieſer Bilderreichtum im folgenden noch viel mehr auffallen. Auch bei dem Gebrauch des vielangewendeten Bildes von Chriſtus als dem λίθος V. 4, nach V. 6 näher als λ. ἀκρογωνιαῖος bezeichnet, wendet der Verfaſſer wieder das ſo gern gebrauchte ζῶν an. Dazu malt er aber auch hier wieder das Bild nach den verſchiedenſten Seiten aus: 1) ζῶντα, 2) ὑπὸ ἀνθρ. μὲν ἀποδεδοκιμασμένον, 3) παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτόν, 4) ἔντιμον; auch hier Gegenſätze und gehäufte Epitheta. Dem Verfaſſer eigentümlich iſt die weitere Fortführung des Bildes, daß nun auch die Chriſten λίθοι ζῶντες werden und als ſolche zu dem οἶκος πνευματικός ſich fügen ſollen. Denn wenn auch die chriſtliche Gemeinde im Neuen Teſtament allgemein als Bau geſchildert wird, beſonders in den pauliniſchen Briefen, ſo iſt der Gedanke, daß jeder einzelne als Stein in dieſen Bau eingefügt werden muß, zu anſchaulicher Klarheit erſt durch dies λίθοι ζῶντες gekommen.

Eine unſchöne Häufung von Bildern — ein Mangel, von dem der Verfaſſer überhaupt nicht frei iſt — iſt es, wenn mit dem Gedanken, daß die Gläubigen der Tempel Gottes ſeien, der andere verknüpft wird, daß ſie auch die heilige Prieſterſchaft ſeien, geiſtliche Opfer darzubringen. Die Anſchauung der Chriſten als Prieſter aber findet ſich in dieſer klaren Ausführung wieder nur

bei unſerem Verfaſſer, da ſich ſonſt nur die einfache Bezeichnung findet, Apok. 1, 6; 5, 10; 20, 6 oder nur von den Opfern die Rede iſt, die ſie darbringen, was doch nicht notwendig den Charakter von Prieſtern vorausſetzt. — In der weiteren Ausmalung dieſer Bilder durch altteſtamentliche Reminiscenzen beobachten wir wieder V. 7 die Veranſchaulichung durch Gegenſätze, V. 9 die Häufung der der Gemeinde geltenden Prädikate. Die Bezeichnung der chriſtlichen Gemeinde als *γένος ἐκλεκτόν* findet ſich ebenſo wie *βασίλειον ἱεράτευμα* und *λαὸς εἰς περιποίησιν* und *ἔθνος ἅγιον*, auf Grund der altteſtamentlichen Stellen (vgl. unten), nur bei unſerem Verfaſſer. Sehr paſſend iſt das Kompoſitum *ἐξαγγέλλω* V. 9 gewählt — im Neuen Teſtament wieder hap. leg. —, eig. „herausberichten, melden was im Hauſe geſchieht", hier davon, daß die Chriſten durch ihren ganzen Wandel Zeugnis nach außen geben ſollen von dem Licht in ihrer Mitte, *φῶς* iſt ſehr ſtark durch das Epitheton *θαυμαστόν* hervorgehoben.

Geht der Verfaſſer Kap. 2, 11 nach dieſen allgemeineren Ermahnungen zu ſpeziellen Lebensverhältniſſen und Zuſtänden über, ſo leitet er dieſen neuen Abſchnitt wieder mit der grundlegenden Idee des Briefs ein, daß ſich auch in dieſen alltäglichen Verhältniſſen die Chriſten *ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους* zeigen ſollen. Zunächſt ſind in dieſem Abſchnitt nur einzelne charakteriſtiſche Ausdrücke anzumerken. Zwar *στρατεύεσθαι*, eig. „zu Felde ziehen", V. 11 ſehr gewichtig von den fleiſchlichen Lüſten gebraucht, die ſtets wider die Seele kämpfen, iſt auch in metaphoriſcher Bedeutung Gemeingut der neuteſtamentlichen Schriftſteller; Bengel bemerkt zu unſerer Stelle: militant, non modo impediunt, sed oppugnant, grande verbum. Dagegen finden wir wieder in *ἐποπτεύοντες* V. 12 (vgl. III, 2) ein echtes Hap. legomenon unſeres Verfaſſers, überaus treffend von dem mißgünſtigen Beobachten der Gegner gebraucht. *φιμοῦν* findet ſich auch ſonſt metaphoriſch im Neuen Teſtament; *ἐπικάλυμμα* in bildlicher Beziehung V. 16 ſcheint nicht nur im Neuen Teſtament, ſondern bei allen griechiſchen Schriftſtellern ſonſt nicht vorzukommen; daß aber der Verfaſſer eben durch dies Bild dem Gedanken ſehr bezeichnenden

Ausdruck gegeben hat, daß ein innerlich freier sittlicher Standpunkt nimmermehr zur Beschönigung eines unsittlichen Wandels dienen kann, das beweist die vielfache Anwendung dieses Ausspruchs.

Trefflich weist der Verfasser seine Leser weiter auf das Vorbild Jesu für ihr Verhalten im Leiden; an ihm können sich die Christen üben wie Schüler an der Vorschrift oder Zeichenvorlage ihres Lehrers, und können demnach ihren Weg einschlagen, indem sie seinen Fußspuren folgen, wie etwa des Wegs Unkundige sorgsam auf die Fußstapfen derer achten, die vor ihnen denselben Weg gegangen sind. ὑπογραμμός, im Neuen Testament nur hier, kommt nur in der späteren Gräcität vor. Das Kompositum ἐπ-ακολουθέω ist gerade hier sehr passend gebraucht: „auf (ἐπι) den Fußspuren nachfolgen", wodurch das genaue Beachten des Vorbilds Jesu gut ausgedrückt ist. Überaus prägnant ist ferner der Satz: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, welche Worte genau zu übersetzen sind: „welcher unsere Sünden selbst hinaufgetragen hat an seinem Leibe auf das Holz", wobei ebenso auf die Last der Sünden, die der Herr tragen mußte, wie auf die Schmerzen, die er erduldet an seinem Leibe, wie auf die Schmach, die er auf sich genommen an dem Schandpfahl, durch diese wenigen Worte nachdrucksvoll hingewiesen wird. Wie sehr der Verfasser überall nach dem möglichst bezeichnenden Ausdruck sucht, kann man an dem Zusatz ἐπὶ τὸ ξύλον zu ἀναφέρειν sehen, der in der Grundstelle Jes. 53, 4 fehlt, und wodurch diese ganze Stelle ihr bestimmtes Gepräge bekommt. Denn in dem ξύλον liegt wohl ohne Zweifel eine Anspielung an den Schandpfahl, an den die Hingerichteten nach Deut. 21, 22 f. vgl. Jos. 7, 26 aufgehängt werden sollten (תלה, LXX ξύλον; vgl. denselben Ausdruck in den Reden des Petrus Apg. 5, 30; 9, 39), sodaß diesem Ausspruch wohl jede Erinnerung an ein Opfer fern liegt.

Aus Jes. 53 führt der Verfasser noch weiter das ergreifende Paradoxon an: τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε, und schildert auch den Erfolg des Todesleidens in Anlehnung an die prophetischen Worte, daß die Erlösten Jesu nicht mehr ὡς πρόβατα πλανώ-

μενα sind, sondern nun zurückgekehrt sind zu dem Hirten und Wächter ihrer Seelen; ἐπίσκοπος in seiner eigentlichen Bedeutung „Aufseher", die hier bildlich verwertet wird (gegenüber der Bezeichnung eines Gemeindeamtes durch ἐπίσκοπος), findet sich nur hier im Neuen Testament. Mit Recht rühmt Usteri von diesen Worten: ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν: „unvergleichlich schöner, origineller Ausdruck".

Wenn auch, je mehr der Verfasser in spezielle Verhältnisse eingeht, um so weniger die malerische Art desselben zur Geltung kommen kann, da man von dem Verhältnis zur Obrigkeit, von dem der Sklaven zu ihren Herren, von dem der Frauen zu ihren Männern nicht wohl anders als in einfachen direkten Worten reden kann, so verleugnet sich doch auch hier seine Eigentümlichkeit nicht. So ist besonders anschaulich der falsche Schmuck eitler Frauen dem wahren Schmuck der Christinnen gegenübergestellt, 3, 3. 4. Zu der Schilderung des falschen Schmucks V. 3 sagt Bengel mit Recht: verbalia innuunt operam comendi multa tempora absumentem. In der That malt der Verfasser geflissentlich in diesen Worten das thörichte Sich-hin-geben an nichtige wertlose Dinge. Schon in dem Wort ἐμπλοκῆ liegt wohl das künstliche Einflechten des Haares angedeutet, sodann aber beachte man, wie in dem περι-θέσεως und ἐν-δύσεως das Um- und Anhängen des Tandes geschildert wird. Dem gegenüber das nachdrückliche ἐν τῷ ἀφθάρτῳ von dem wahren inneren Schmuck, durch den sich Christinnen als Kinder der Sara zeigen. — Welchen Gedanken der Verfasser mit dem eigentümlichen σκεῦος V. 7 ausdrücken wollte, ist fraglich. Wir glauben bei der einfachsten Bedeutung „Gerät" stehen bleiben zu sollen, in dem Sinne, daß jeder Mensch nach seinen Gaben und Anlagen bestimmten Zwecken in der Welt dienen soll, wie der Mann so auch das Weib, und daß dem entsprechend auch dem Weibe seine Ehre bleiben soll, wenn sie nach ihren Gaben den Zwecken Gottes entspricht und gerade dadurch dem Manne als Gehilfin unentbehrlich ist.

Sobald sich der Brief von den speziellen Verhältnissen zu allgemeineren Darlegungen erhebt, bricht auch die malerische Weise desselben wieder hervor, so V. 18 ff. Hier markiert er wieder in

ſcharfen Gegenſätzen die Art des Leidens Jeſu, durch das er uns zu Gott „hinzugeführt hat", προσαγάγῃ, ſo nur hier; dies konnte er, indem er einmal δίκαιος — ὑπὲρ ἀδίκων litt, anderſeits θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ — ζωοποιηθεὶς δὲ τῷ πνεύματι.

Es liegt unſerer Aufgabe fern, irgendwie auf das eigenartige Theologumenon V. 19 ff. einzugehen; nur ſei bemerkt, daß die Bezeichnung φυλακή, wenn dieſelbe auch noch nicht einen Unterſchied zwiſchen einem Ort der Verdammnis und dem Totenreich vorausſetzt, vgl. Apg. 20, 7, jedenfalls den Gedanken einer „peinvollen Haft" (Usteri) in ſich ſchließt. „In Haft gehalten ſind dieſe Geiſter, alſo in der Lage von Verbrechern, die man feſtgenommen hat, um ſeiner Zeit das Urteil über ſie zu ſprechen" (Hofmann). Anſchaulich iſt die Art, wie auf die Tage des Noah verwieſen wird: „als die Arche gezimmert wurde, in welche wenige, nämlich acht Seelen, hindurch gerettet wurden durch Waſſer", διὰ-σώζω ſehr paſſend angewendet. Wenn nun der Verfaſſer fortfährt V. 21: „durch welches auch uns das Gegenbild jetzt rettet die Taufe u. ſ. w.", ſo wird dies Bild trotz aller exegetiſchen Hilfslinien immer etwas Verkehrtes und Unrichtiges behalten, denn Noah wurde eben nicht durch das Waſſer gerettet, wie dies bei der Taufe der Fall iſt, ſondern er wurde vielmehr vor dem verderblichen Waſſer geſchützt durch die Arche. Die Neigung, anſchaulich zu reden, hat den Verfaſſer verleitet, ein Bild über die erlaubte Grenze hinauszuführen. — Der ſtarke Ausdruck ῥύπος V. 21 wieder nur bei unſerem Verfaſſer.

Aus den Kap. 4 folgenden Ermahnungen merken wir einzelnes an. Wie kräftig iſt das: τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε. ὁπλίζεσθαι, ſich mit Waffen rüſten, im Neuen Teſtament nur hier, paßt ausgezeichnet für dieſe Ermahnungen, die an leidende Chriſten gerichtet wurden. Wie prägnant iſt der Satz V. 4: μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν, indem ihr euch nicht an ihrem Laufen beteiligt und von den wüſten (ἀνα) Ergüſſen ihrer Unmäßigkeit nicht mit fortgeriſſen werdet. Dieſem leichtfertigen Treiben gegenüber wirkt um ſo ergreifender der Hinweis V. 5, daß ſie τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ

νεκρούς Rechenſchaft ablegen müſſen, mit dem wuchtigen Ernſt dieſer Worte.

So mögen nun alle ſich ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ erweiſen V. 10, eine Ermahnung, die auf allgemeiner neuteſtamentlichen Anſchauung von den Chriſten als Haushaltern Gottes beruht.

Die ganze maleriſche Schönheit der Redeweiſe des Verfaſſers tritt wieder in der Ermahnung an die Älteſten zutage, die Herde Gottes zu weiden, die er als Mitälteſter und Zeuge der Leiden Chriſti an ſie richtet, 5, 1 ff. Das Bild, ſchon im Alten Teſtament mehrfach gebraucht, iſt Gemeingut der neuteſtamentlichen Schriftſteller, jedoch iſt es nirgends ſo ausgeführt wie hier. Man achte auch hier auf die drei Gegenſätze, in denen V. 2 u. 3 die Stellung der rechten Hirten präciſiert wird. Hierbei iſt κατακυριεύω paſſend gewählt, durch welches Compoſitum das Gewaltthätige des Herrſchens noch mehr zum Ausdruck kommt. Durch das auffallende κλήρων ſollte doch wohl angedeutet werden, daß die Gemeinden, denen die Presbyter als Hirten vorgeſetzt ſind, das Eigentum Gottes und Jeſu Chriſti ſind, über die eine Herrſchaft auszuüben ſich alſo um ſo weniger geziemt. Dieſe Auffaſſung wird weſentlich durch das folgende ἀρχιποιμήν geſtützt: wenn er als der Eigentümer der ganzen Herde kommen wird, dann wird er diejenigen, die ſein Eigentum wohl behütet haben, reich belohnen. ἀρχιποιμήν kommt wohl in der ganzen griechiſchen Litteratur nur hier vor, iſt alſo wohl vom Verfaſſer zum völligen Ausdruck ſeines Gedankens gebildet. Die treuen Hirten werden τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον erlangen. Das ſehr ſeltene ἀμαράντινος „von Amaranten gemacht“, d. i. unverwelklich, im Neuen Teſtament wieder nur hier. Noch beachten wir, wie in dem ἐπισκοποῦντες das genaue ſorgfältige Achtgeben ausgedrückt iſt, vgl. Hebr. 12, 15.

Sollen die Älteſten ihre Stellung nicht mißbrauchen und die Jüngeren ſich willig unterordnen, ſo müſſen beide ſich der Demut feſt anſchließen, ſodaß ſie ihnen eine unveräußerliche Eigenſchaft wird. ἐγκομβώσασθε, wieder hap. leg., iſt entweder von einem Gewand, in das man ſich hüllt, zu erklären, da ἐγκόμβωμα ein

solches bedeutet, oder von einem Knoten, mit dem man etwas fest einbindet, da κόμβος Band, Schleife bedeutet, und κομβόω: einen Knoten oder eine Schleife machen. — Vor allem aber soll sich der Christ unter Gottes gewaltige Hand beugen, aber auch alle Sorge auf ihn hinwerfen, ἐπι-ρίψαντες ἐπ' αὐτὸν ebenso malerisch gesagt wie ὑπὸ τ. κρατ. χεῖρα.

Höchst anschaulich ist endlich die Schilderung V. 8 von dem Widersacher, der wie ein brüllender Löwe einherschreitet und sucht, welchen er verschlinge. ὡς λέων ὠρυόμενος im Neuen Testament wieder nur hier; aber auch in dem περιπατεῖ malt der Verfasser, ebenso wie er den starken Ausdruck καταπίνω absichtlich gewählt hat.

Dem aber sollen die Christen fest widerstehen, στερεοί, eig. „starr, hart", und Gott selbst wird sie „vollbereiten" (L.), stärken, kräftigen, festgründen. In diesen vier aneinander gereihten Verben kommt die Zuversicht zu schönem Ausdruck, daß die stärkende Gnadenmacht Gottes die Gläubigen im Heil erhalten werde bis ans Ende.

Können wir aber nun feststellen, daß Vers für Vers des Briefes diese Eigenart des Verfassers aufgeprägt ist, so tritt uns aus diesem Briefe eine schriftstellerische Originalität ersten Ranges entgegen. Nicht nur, daß ihm alles, was er sagt, anschaulich vor Augen steht, wir glauben auch sagen zu können, daß er hier und da sorgfältig nach dem geeigneten prägnanten Ausdruck seiner Gedanken sucht. Hinter diesen Worten steht eine eigenartige Persönlichkeit, ein origineller Geist, den wir in keiner anderen Schrift des Neuen Testaments wiederfinden. Auf das bestimmteste unterscheidet sich dieser Schriftsteller von Paulus. Paulus' gewaltiger Geist zeigt sich überall in der scharfen Dialektik, mit der er nicht nur die Wahrheiten seines Evangeliums verficht, sondern auch in allen praktischen Fragen seinen Standpunkt vertritt; dieselbe Persönlichkeit spiegeln seine Worte ab, gleichviel ob er im Römerbrief in fast geschlossenem System seine Lehre entwickelt, oder ob er in den Korintherbriefen die Norm für gerade zutage getretene Differenzen im Gemeindeleben giebt. — Aber eine ebenso bestimmt abgegrenzte Persönlichkeit lassen die Worte

des ersten Petrusbriefs erkennen, eine praktisch gerichtete Natur, der lebendige Anschauung allezeit über Begriffe geht, ein Schriftsteller, der oft in malerischer Weise, immer in plastisch-konkretem Ausdruck den Gedanken Leben und Gestalt zu geben weiß. — Diesen Unterschied der pauliniſchen und petriniſchen Schreibart hat wohl auch Heß empfunden, wenn er (Schriften der Ap. 2, 245) vom Petrusbrief sagt: man sieht es wenigstens, daß der Verfasser nie bei Gamaliel studiert hat.

Die eigentümliche besondere Stellung unseres Verfassers unter den neutestamentlichen Schriftstellern wird weiter dadurch erhärtet, daß die ganze Sprache des Briefs in eigenartiger Weise durch die Sprache der LXX beeinflußt ist.

II. Die sprachliche Abhängigkeit des Briefs von den LXX.

Im Hinblick auf die Thatsache, daß die zwölf Jünger sämtlich aus niederen paläſtinenſiſchen Volkskreiſen stammten, wird sich gewiß immer wieder die Frage aufdrängen, wie weit dieselben eigentlich imstande gewesen seien, einen Brief griechisch zu schreiben, vgl. Holtzmann, Einl. 96, 521, der sogar fraglich läßt, ob Petrus überhaupt schreiben konnte, und Grimm a. a. O., der von einer Ungewandtheit des Petrus im griechiſchen redet, weshalb er sich an Paulus angelehnt habe. Dem wird man einerseits entgegenhalten müſſen, daß denn doch das Griechiſche in Paläſtina schon seit langem im amtlichen Verkehr gebraucht wurde, daß vor allem Galiläa mit seinem lebhaften Handelsverkehr die Kenntnis des Griechiſchen notwendig machte, da man sich nur durch diese Sprache mit vielen verständigen konnte, die aramäiſch nicht verstanden; anderseits mußte Petrus („das Haupt des Apostelkollegiums"!) doch ohne Zweifel bei seinem Wirken in der Diaspora der griechiſchen Sprache mächtig sein.

Allerdings aber ist anzunehmen, daß ihm die griechiſche Sprache nicht gerade sehr geläufig gewesen sei, und daß er in seiner Sprachbildung, in seinem Wortvorrat u. s. w. sich in besonders enger Weise an die Schriften gehalten habe, die ihm die griechiſche Sprache für seine Bedürfnisse

am beſten vermittelten, und als ſolche boten ſich ihm die Überſetzungen der LXX dar. Bei einem griechiſchen Briefe alſo, der den Apoſtel Petrus zum Verfaſſer haben ſoll, möchte man eine augenfällige Abhängigkeit von den LXX erwarten, und eben dieſe iſt es, die wir bei unſerem Verfaſſer nachweiſen können.

Kaum ein Wort im erſten Petrusbriefe finden wir, das nicht irgendwo von den LXX gebraucht wäre, die meiſten Worte aber kehren bei den LXX ſo oft wieder, daß jeder, der die alexandriniſche Überſetzung kannte und etwa gar um ſich in der Sprache zu bilden darin las, mit ihnen völlig vertraut ſein mußte. Und noch mehr, es iſt nachzuweiſen, daß einzelne Abſchnitte der LXX offenbar die Ausdrücke in beſtimmten Abſchnitten des Petrusbriefs beeinflußt haben. Iſt nun die Sprache der LXX überhaupt auf die Ausbildung eines religiöſen griechiſchen Sprachſchatzes von größtem Einfluß geweſen, und zeigt ſich dies bei allen neuteſtamentlichen Schriftſtellern, ſo ſcheint es uns doch auf den erſten Petrusbrief in beſonderem Maße zuzutreffen.

Richtet der Verfaſſer die Blicke ſeiner Leſer zunächſt auf die *κληρονομία*, 1, 3 ff., ſo hat ihm hierbei, wie wir glauben, Deut. 10, 12 — Kap. 12 nach den LXX vor Augen geſtanden. In dieſem Abſchnitt iſt an die Ermahnung, die Gebote Gottes zu halten und ſich vor dem heidniſchen Götzendienſt zu hüten, die erneuerte Verheißung, das Land zu ererben, geknüpft. Heißt es nun hier 12, V. 9: *οὐ γὰρ ἤκατε . . . . εἰς τὴν κληρονομίαν, ἣν κύριος . . . δίδωσιν ὑμῖν*, ſo möchte wohl der Verfaſſer dieſe *κληρονομία*, die Gott giebt, zu der Israel noch nicht gekommen iſt, in dem den Chriſten aufbewahrten himmliſchen Erbe ſehen. Dies wird uns zur Gewißheit durch die Reihe von Ausdrücken, die ſich in unſerem Briefe aus jenem Abſchnitt des Deuteronomiums nach den LXX wiederfinden. Die Worte 1, 17 *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε* ſind eine Reminiscenz an Deut. 12, 11 *ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, um ſo erklärlicher, als dieſe Worte im Deuteronomium refrainartig V. 5. 11. 21. 26 wiederkehren, außerdem vgl. Joel 3, 5. Amos 9, 12. Zu *ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα* in demſelben 17. Vers vgl. Deut. 10, 17 (*οὐ θαμάζει πρόσωπον*), was ſchon 2 Chron. 19, 7 und Hiob 34, 19 citiert iſt. *κρίνοντα* klingt

an ποιῶν κρίσιν im folgen den 18. Vers des Deuteronomium an; ἐν φόβῳ an den 20. Vers des Deuteronomium (φοβηθήσῃ). Auch die eigenartige Aussage unseres Briefs 3, 9 εὐλογίαν κληρονομήσητε beruht auf diesem deuteronomischen Abschnitt, vgl. Deut. 11, 26 f.; 12, 15, zusammen mit 12, 2. 7. 10. 29. Außer diesen offenbaren Berührungen sind unserem Briefe mit diesem deuteronomischen Abschnitt noch folgende Ausdrücke gemein: γάλα 2, 2 und Deut. 11, 9; ἐπακολουθέω 2, 2 und Deut. 12, 30; κραταιὰ χείρ 5, 6 und Deut. 11, 3; καταπίνω 5, 8 und Deut. 11, 6; das eigentümliche τῶν κλήρων 5, 3 erinnert an Deut. 12, 1, und die Anrede des Briefs ἐκλεκτοῖς an jenen Refrain des deuteronomischen Abschnitts: τόπος, ὃν ἂν ἐκλέξηται κύριος.

In den ersten Versen unseres Briefs finden wir παρεπίδημοι, 2, 11 mit πάροικοι verbunden, aus Ps. 39, 12 nach den LXX, und in der eigentümlichen Grußformel πληθυνθείη aus Dan. 3, 31, wo es auch mit εἰρήνη verbunden ist. — Das seltene nur bei Späteren vorkommende πρόγνωσις 1, 2 findet sich im Neuen Testament nur noch in der Rede des Petrus Apg. 2, 23, im Alten Testament wohl nur in den Apokryphen, Jud. 9, 6; 11, 19. — εὐλογητός sehr gewöhnlich in den Psalmen und sonst.

Bei den zu κληρονομία hinzugefügten Epitheta ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον hat der Verfasser wohl die zahlreichen Klagen des Alten Testaments im Auge, daß die κληρονομία befleckt und verderbt sei, doch klingt an diese nur das Adj. ἀμίαντος an, da das für beflecken gebrauchte Verbum bei den LXX sehr häufig μιαίνειν ist, vgl. Lev. 18, 28. Num. 35, 34. Ez. 36, 17. Jer. 2, 7. Die anderen Adj. ἄφθαρτος und ἀμάραντος (wie auch ἀμίαντος) finden sich in Sap. Sal. 6, 12; 8, 20; 12, 1, jedoch an keiner Stelle mit κληρονομία verbunden.

In wie hohem Maße die Sprache des Verfassers von den LXX abhängig ist, zeigt sich wieder in V. 7. Es ist anerkannt, daß der Verfasser hierbei Spr. Sal. 27, 21 und 17, 3 im Auge gehabt hat, man hat aber noch nicht beobachtet, wie die Worte bei ihm wiederkehren: 1) δοκίμιον, 2) δοκιμάζεσθαι, 3) das πύρωσις der LXX in dem πυρός unseres Briefes. Zu letzterem

iſt zu bemerken, daß der Verfaſſer oft, wenn er auch die Worte der LXX nicht ſelbſt gebraucht, dieſelben in ſeinen Worten anklingen läßt, ganz wie bei freien Citationen aus der Lutheriſchen Bibel, auch wenn man vom Wortlaut abweicht, immer Anklänge an die eigentümliche Sprache derſelben ſich finden werden.

Hält man demnach die ähnliche Stelle des Jakobusbriefs 1, 2. 3 mit der des Petrusbriefs einerſeits und mit denen der LXX anderſeits zuſammen, ſo kann unſeres Erachtens kein Zweifel darüber ſein, daß die größere Urſprünglichkeit auffeiten des Petrusbriefes liegt, denn 1) findet ſich das an der Grundſtelle gebrauchte Bild der Bewährung des Goldes im Feuer nur in ihm, während Jakobus nur von *δοκίμιον τῆς πίστεως* redet; 2) verwendet nur unſer Verfaſſer mehrere mit den LXX gleichlautende Ausdrücke, während Jakobus nur *τὸ δοκίμιον* gebraucht; 3) hat auch nur unſer Brief den einfachen Sinn der Grundſtelle: wie das Gold im Feuer bewährt wird, ſo der Glaube in der Trübſal: feſtgehalten, während Jakobus den der Grundſtelle fremden Gedanken dazu bringt, daß die Bewährung Geduld ſchafft. Glaubt man alſo wegen der übereinſtimmenden Ausdrücke eine direkte Abhängigkeit des einen vom andern annehmen zu müſſen, ſo kann ſie nur auffeiten des Jakobus liegen.

Das im Neuen Teſtament nur in unſerem Briefe 1, 11 vorkommende *ἐξερευνάω* findet ſich bei den LXX 1 Sam. 22, 23 und 1 Chron. 19, 3, beidemale in der Geſchichte des David, die ohne Zweifel beſonders oft geleſen ward.

Ganz an die LXX klingen wieder die Worte V. 13 an, doch war wohl dem Verfaſſer nicht ſowohl Jer. 1, 17 in Erinnerung, da das Gürten hier eigentlich zu verſtehen iſt; als vielmehr Hiob 38, 3: *ζώσαι ὥςπερ ἀνὴρ τὴν ὀσφύν σου*, was hier von der energiſchen Zuſammenfaſſung der Gedanken geſagt iſt, um Gott antworten zu können. — Übrigens wurde dieſe Redensart häufig gebraucht, vgl. Luk. 12, 35. Eph. 6, 14 (an beiden Stellen jedoch *περιζώννυμι* wie bei Jeremias), was bei dieſem durch die alltägliche Kleidung naheliegenden Bilde ſehr wohl verſtändlich iſt.

1, 16, ist wörtliches Citat aus Lev. 11, 44; 19, 2 u. a. O.

Bei den Worten 1, 19 ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου hat der Verfasser zweifellos die Vorschriften Lev. 22, 19 ff. im Auge, wieder nach den LXX. Es ist wohl zu beachten, daß das Adj. ἄμωμος sonst im Neuen Testament nur von der Untadligkeit d. i. sittlichen Unbescholtenheit der Gläubigen, der Gemeinde ꝛc. gebraucht wird, nur unser Verfasser gebraucht es als Beiwort für Jesus als das Opferlamm, wie es von den LXX Lev. 22 in markantester Weise immer wieder gebraucht wird. Kap. 23, 18 findet es sich auch zusammen mit dem Substantiv ἀμνός, auch dies Wort ist also aus LXX übernommen, die es auch Jes. 53, 7 wie überhaupt oft gebrauchen. — Es ist nun sehr auffallend, daß der Verfasser im engsten Zusammenhang mit diesen aus den LXX entlehnten Worten auch daß Verbum λυτροῦσθαι V. 18 gebraucht: denn eben das Verbum zusammen mit den Substantiven λύτρωσις und λύτρον findet sich in dem betreffenden Abschnitt im Lev. von den LXX zahlreich gebraucht, Kap. 25, 25 ff., und zwar von der Loskaufung verpfändeter Äcker oder dienstbar gewordener Israeliten vor dem Jubeljahr. Es entspricht ganz der Eigenart unseres Verfassers, daß ihm aus der Erinnerung solcher Abschnitte mehrere Ausdrücke in die Feder kamen. Demnach verwebt er in seine Darstellung, daß wir durch Christus als unbeflecktes Lamm erlöst seien, die beiden alttestamentlichen Anschauungen vom Opfer und vom Loskauf der Volksgenossen (vgl. auch Ritschl, R. u. V., 2. Aufl., II, 221 ff.). Beachtenswert ist es auch, daß unser Verfasser sich auch hier streng an den Sprachgebrauch der LXX hält, die immer das einfache Verbum λυτροῦσθαι und λύτρωσις haben, während bekanntlich Paulus für diesen Hauptbegriff seiner Theologie ἀπολύτρωσις hat; allerdings hat auch er Tit. 2, 14 das einfache Verb λυτροῦσθαι.

Bei ἠγνικότες V. 22 hat der Verfasser wohl an Ex. 19, welches er auch 2, 9 im Auge hat, gedacht, denn hier ist der Befehl V. 10 ἅγνισον αὐτούς ebenfalls mit dem andern: Gott gehorsam zu sein: V. 5, verbunden; beides faßt er schön zusammen in seiner prägnanten körnigen Weise: sich heiligen durch den Gehorsam gegen die Wahrheit.

V. 24 verwendet der Verfaſſer Jeſ. 40, 6 nach den LXX genau dem Sinne des Propheten entſprechend von der Vergänglichkeit alles Irdiſchen gegenüber dem ewigbleibenden Wort des Herrn, während Jakobus, der dieſe Stelle auch, aber nicht wörtlich citiert 1, 10 f., ſie gebraucht, um die Nichtigkeit des Reichtums zu erweiſen. Auch hier ſteht der Petrusbrief dem Grundtext näher als Jakobus.

Kap. 2, 3—10 iſt eigentlich ganz aus Worten der LXX zuſammengeſetzt, teils in direkten Citaten, teils in der Einflechtung der von den LXX gebrauchten Ausdrücke in die eigene Rede, teils in Anklängen in den eigenen Worten. Hier liegt die Thatſache vor, daß einem in der alexandriniſchen Überſetzung außerordentlich bewanderten Schriftſteller Ausdruck um Ausdruck in die Feder fließt, vgl. LXX Pſ. 34, 8; 118, 22. Ex. 19, 6. Jeſ. 28, 16; 8, 14.

Haben wir aber ſchon mehrfach beobachtet, daß der Verfaſſer einzelne Abſchnitte des Alten Teſtaments wiederholt verwendet, die ihm alſo entweder beſonders feſt im Gedächtnis waren oder mit denen er ſich eben durch Zufall oder aus Anlaß unſeres Briefes beſchäftigt hatte, ſo Deut. 10—12. Ex. 19. Lev. 22 ff., ſo gehört zu dieſen Stellen auch das 8. Kapitel des Jeſaia, da er dasſelbe außer in unſerem Kapitel auch 3, 14. 15 citiert.

In den Schlußworten des 9. Verſes *ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε κτλ.* ſcheinen die Worte des 9. Pſalms, V. 13 f. anzuklingen (. . . . *ἐξαγγείλω πάσας τὰς αἰνέσεις σου*). Dem *πυλῶν τοῦ θανάτου* im Pſalm entſpricht bei unſerm Verfaſſer *„ἐκ σκότους καλέσαντος“*.

Da der Verfaſſer in V. 4 u. 7 ſchon Pſ. 118, 12 citiert hat, ſo iſt es nicht zweifelhaft, daß auch der auffallende Ausdruck *θαυμαστόν* V. 9 aus dieſem Pſalm entnommen iſt, wo er ſich V. 23 findet. — Der Ausdruck *τὰς ἀρετὰς* (ſtatt *αἰνέσεις σου* Pſ. 9) ſtammt wohl aus Jeſ. 43, 21; denn hier iſt auch die Quellſtelle für das *„λαὸς εἰς περιποίησιν“* in demſelben Vers, welcher Ausdruck in Ex. 19 keinen Anhalt hat, wie jene anderen Bezeichnungen, und wohl aus der Überſetzung der LXX bei Jeſaia *ὃν περιεποιησάμην* hervorgegangen iſt. Der 10. Vers endlich er-

innert an Hoſ. 2, 23; daß unſer Verfaſſer ſtatt *οὐκ ἠγαπημένοι*, wie man nach Hoſea erwarten ſollte, ſchreibt: *οὐκ ἠλεημένοι*, kann uns um ſo weniger befremden, als Hoſea eben dies letztere Verbum in den beiden erſten zuſammenhängenden Kapiteln ſonſt ſehr oft gebraucht 1, 6. 8; 2, 4.

Auch in dem 2, 11 beginnenden Abſchnitt finden ſich faſt alle gebrauchten Ausdrücke irgendwo in den LXX, z. B. *καταλαλέω*, *ἐπισκοπή*, *ἐκδίκησις*, *κακοποιέω*, *φιμόω*, *ἀγαθοποιέω*, *ἐπικάλυμμα*, *σχολιός*, jedoch wird man nicht behaupten können, daß in den nächſten Verſen, bis V. 21, der Verfaſſer an irgendeine beſtimmte Stelle gedacht habe. Nur liegt vielleicht dem 17. Vers *τὸν θεὸν φοβεῖσθε κτλ.* Spr. 24, 21 zugrunde: *φοβοῦ τὸν θεὸν υἱὲ καὶ βασιλέα.*

Dagegen zeigt uns der Abſchnitt V. 21—25 wieder ganz den eigentümlichen Charakter unſeres Schriftſtellers, indem Jeſ. 53 nicht ſowohl citiert wird, als vielmehr durch die Verwebung der dort gebrauchten Ausdrücke und Sätze in die eigene Rede gezeigt wird, daß das dort geweisſagte nun wirklich Thatſache geworden iſt. — Daß dem Verfaſſer für V. 25 auch die Schilderung des Ezechiel Kap. 34 vor Augen ſtand, iſt nach ſeiner ſchon öfter beobachteten Eigentümlichkeit evident, da außer den von beiden gebrauchten allgemeinen Ausdrücken auch das *ἐπισκέψομαι* bei Ezechiel V. 11 in dem *ἐπίσκοπος* unſeres Briefes anklingt. (So auch Uſteri.)

Die Worte V. 6 *μὴ φοβούμενοι μηδεμίαν πτόησιν* erinnern ſehr an Spr. Sal. 3, 25: *οὐ φοβηθήσῃ πτόησιν*. Auch iſt in der Schilderung der *σοφία* desſelben Kapitels manches, was die Sprache des Verfaſſers in unſerm Abſchnitt beſtimmt haben könnte. So wenn es V. 14 heißt: *κρεῖσσον γὰρ αὐτὴν* (nämlich *σοφίαν*) *ἐμπορεύεσθαι ἢ χρυσίου καὶ ἀργυρίου θησαυρούς. Τιμιωτέρα δὲ ἔστι λίθων πολυτελῶν.* Dazu vergleiche aus unſerm Brief: *οὐχ . . . περιθέσεως χρυσίων . . . κόσμος*, und *ὅ ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελές.* Daß aber dies 3. Kapitel der Sprüche dem Verfaſſer lebhaft in Erinnerung war, beweiſt die Anführung des 34. Verſes in Kap. 5, 5.

Das eigentümliche nur hier V. 6 im Neuen Teſtament vor-

kommende *συνοικοῦντες κτλ.* beruht auf Sir. 25, 8: *μακάριος ὁ συνοικῶν γυναικὶ συνετῇ.*

V. 9 *μὴ ἀποδιδόντες κτλ.* erinnert an Spr. 17, 13, wo dasſelbe Verbum in ähnlicher Verbindung gebraucht iſt.

V. 10—12 ſind wörtlich den LXX Pſ. 34 entnommen (nur zuſammengezogen und aus der 2. in die 3. Perſon umgeſetzt); auch dieſer Pſalm wurde von dem Verfaſſer ſchon citiert, Kap. 2, 3; auch er gehört alſo wie das oben beſprochene 3. Kapitel der Spr. Sal. zu den Abſchnitten des Alten Teſtaments, die dem Verfaſſer beſonders gegenwärtig waren.

In *διεσώθησαν* V. 20 — ein Verbum, das übrigens im Neuen Teſtament ziemlich oft vorkommt — liegt wohl eine Reminiscenz an Gen. 19, 19. 20, wo Loth bittet, es möge ihm geſtattet werden, ſich nach Zoar zu retten, alſo auch aus einem Strafgericht Gottes, wie Noah aus einem ſolchen gerettet wurde.

Eine eigentümliche Schwierigkeit bieten die Worte 4, 8 wegen ihres Verhältniſſes zu Spr. 10, 12. Wie die Worte in unſerm Brief lauten, *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν*, entſprechen ſie ungefähr dem hebräiſchen Text: עַל-כָּל-פְּשָׁעִים תְּכַסֶּה אַהֲבָה Dagegen bieten die LXX, nach denen ſich unſer Verfaſſer doch ſonſt ſtreng richtet, eine falſche Überſetzung: *πάντας δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φιλία.* Da ferner auch Jakobus auf dieſelbe Stelle 5, 20 anzuſpielen ſcheint und ebenfalls die Ausdrücke *καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν* hat, ſo iſt man faſt verſucht, anzunehmen, daß eine richtigere Überſetzung mit dieſen griechiſchen Vokabeln im allgemeinen Gebrauch war, wenn man nicht eine Abhängigkeit des einen vom andern, die ſich uns ſonſt nicht empfiehlt, annehmen mag. Jedenfalls iſt auch hier zu beachten, daß der Sinn des Citats im Petrusbrief der Grundſtelle näher kommt als bei Jakobus, da dieſe von einem Bekehren eines Sünders vom Irrweg nichts weiß. Ähnlich ſagt Uſteri S. 191: Die Gnome mag in der Form, die ſie in unſerer Stelle hat, in ſprichwörtlichen Gebrauch übergegangen ſein, weshalb ihr Vorkommen auch im 1. Clemensbrief nicht auf eine Abhängigkeit desſelben von dem unſrigen mit Sicherheit ſchließen läßt.

Den Ausdruck *πύρωσις* V. 12 hat der Verfaſſer aus Spr.

27, 21 entnommen; wie wir oben zu 1, 7 ſahen, liegt dieſem Verſe jene Stelle aus Sprüche zugrunde, der Ausdruck *πύρωσις*, den er dort nicht verwendet hat, kommt ihm nun hier in die Feder. Auch dies möge zum Beweiſe dienen, daß jene Stelle der Sprüche, die ſich auch bei Jakobus findet, von unſerem Verfaſſer originell verwendet worden iſt. V. 14 *ἀναπαύεται* (*πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς*) ſtammt aus Jeſ. 11, 2.

Für die Ausſage V. 17, daß das Gericht am Hauſe Gottes anfangen muß, ſcheint der Verfaſſer nur die eine Stelle Ez. 9, 6 im Auge gehabt zu haben, in der ſich die Ausdrücke unſeres Verſes *ἄρξασθαι* und *οἶκος* wiederfinden (während Jeſ. 10, 12 und Jer. 25, 29 nur derſelbe Gedanke ausgeſprochen iſt).

V. 18 iſt wörtlich nach den LXX Spr. 11, 31 angeführt. Den Worten V. 19 ſchwebt wohl Pſ. 31, 5 vor, zumal das Verbum *παρατίθημι* an beiden Orten gebraucht iſt.

Der Ausdruck *ποίμνιον* 5, 2 f. kommt bei den LXX in der Anwendung auf Israel öfter vor, z. B. Jeſ. 40, 11. Es iſt uns jedoch unzweifelhaft, daß der Verfaſſer die Stelle Jer. 13 vor Augen hat, da ſich wiederum die verſchiedenſten Anklänge finden, V. 17 ebenfalls die Zuſammenſtellung *τὸ ποίμνιον κυρίου* (Petr.: *τοῦ θεοῦ*), V. 18 *στέφανος δόξης* wie P. V. 5, V. 18 auch *ταπεινώθητε*.

Die reichlichſte Verwendung von Ausdrücken der LXX finden wir auch in dem Abſchnitt 5, 5 ff. Außer dem wörtlichen Citat V. 5 aus Spr. 3, 34 ſind uns ſchon die Ausdrücke *ταπεινώθητε* und *κραταιὰ χείρ* in den LXX begegnet.

Für die ganze Stelle ſcheint aber der Verfaſſer noch das Buch Hiob im Auge gehabt zu haben; ganz offenbar iſt dies der Fall in V. 8, da eben die von dem Umhergehen des Teufels gebrauchten Ausdrücke ſich in Hiob 1, 7 finden: . . *ὁ διάβολος* . . . . *ἐμπεριπατήσας*; der ganze Inhalt der Stelle aber: ſich in den Leiden unter Gottes gewaltige Hand zu demütigen, der die Seinen aus der Erniedrigung herausführen wird, deckt ſich mit dem, wie anderer Hiobsſtellen, ſo augenfällig des Abſchnitts Kap. 22, 25 ff., aus welchem die Ausdrücke V. 25 *ὁ παντοκράτωρ* und V. 29 *ἐταπείνωσας* in den Worten unſeres Kapitels anklingen. Übrigens

findet ſich auch Hiob 30, 21 der Ausdruck χειρὶ κραταιᾷ (με ἐμαστίγωσας), vgl. auch Deut. 3, 24, außer 11, 3.

Eine große Schwierigkeit aber erhebt ſich bei dieſer Stelle dadurch, daß ſich im Jakobusbrief 4, 6. 7. 10 eine Stelle findet, deren Verwandtſchaft ſo groß iſt, daß irgendeine Abhängigkeit vorliegen muß. Das Auffallende iſt, daß in beiden Briefen dasſelbe Citat (ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις κτλ.) aus Spr. 3, 34 in demſelben Zuſammenhang mit der wörtlich gleichklingenden Ermahnung ταπεινώθητε und der gleichen Verheißung in dem Verbum ὑψοῦν ſteht, und anderſeits auch in beiden Briefen mit demſelben Ausdruck ἀντίστητε zum Widerſtand gegen den Teufel aufgefordert wird.

Dagegen iſt es aber wichtig zu beachten, daß ταπεινώθητε in beiden Briefen einen ſehr verſchiedenen Sinn hat, nämlich im Petrusbrief (wie im Hiob) von dem Sich-demütigen unter Gottes Schickungen in Leiden, dagegen bei Jakobus von der ſittlichen Unterwerfung unter Gottes Gebote (gegenüber einem hoffärtig-fleiſchlichen Weſen). Auch hier liegt im 1. Petrusbrief eine klare Beziehung zur altteſtamentlichen Grundſtelle vor, während dieſe im Jakobusbrief verwiſcht oder überhaupt nicht vorhanden iſt. — Im übrigen neigen wir uns der Annahme zu, daß auch dieſe Berührungen, ſo gewiß ſie eine Verwandtſchaft vorausſetzen, nicht ſo ſtark ſind, daß dem einen der Brief des andern vorgelegen haben müßte. Die Ermahnungen zur Demut kehrten gewiß häufig in den apoſtoliſchen Anſprachen auch mit demſelben Gedankenzuſammenhang wieder; daß dabei Spr. 3, 34 angeführt wurde, hat nichts Befremdliches, wie auch wir ja gewohnt ſind, für beſtimmte dogmatiſche Ausſagen oder ſittliche Ermahnungen beſtimmte Stellen der H. Schrift anzuführen. Ferner ſind die gleichklingenden griechiſchen Ausdrücke (ταπεινώθητε, ὑψοῦν und ἀντίστητε) ſo häufig, auch im Neuen Teſtament, gebraucht, daß es wohl möglich iſt, daß beide Apoſtel unabhängig von einander ſie in demſelben Zuſammenhang gebraucht haben. Ja aus Matth. 23, 12 (Luk. 14, 11; 18, 14) geht hervor, daß die beiden griechiſchen Ausdrücke ταπ. und ὑψ. ſchon in der Überſetzung eines Ausſpruchs des Herrn verbunden waren, wie ſie überhaupt oft zu-

ſammen ſtehen, vgl. Luk. 1, 52, ferner bei den LXX 1 Sam. 2, 7. Hiob 5, 11. — Es iſt demnach keine andere Abhängigkeit zur Erklärung erforderlich als die, daß die beiden Verfaſſer unter gleichen Verhältniſſen, mit dem gleichen Ideeen- und Sprachſchatz zu lehren hatten, vielleicht auch, daß ſie längere Zeiten nebeneinander gelehrt haben.

Die Worte des 7. Verſes ſind aus Pſ. 55, 22 entnommen. Der Ausdruck *λεών ὠφυόμενος*, nur hier im Neuen Teſtament, ſtammt ebenfalls von den LXX, die ihn an zwei Stellen gebrauchen, Richt. 14, 5 und Pſ. 22, 13.

Mag man uns nun auch hier und da im einzelnen nicht beipflichten und die Beziehung mancher Stellen auf altteſtamentliche Ausſprüche zweifelhaft finden, ſo glauben wir doch als Reſultat hinſtellen zu dürfen, daß der 1. Petrusbrief in einzigartiger Weiſe durch die Sprache der LXX beeinflußt iſt und daß ſein Verfaſſer durch dieſe überall an die LXX anklingende Sprache ſich weſentlich von allen anderen Schriftſtellern des Neuen Teſtaments unterſcheidet und demnach eine eigentümliche eigenartige Stellung unter denſelben einnimmt.

Gewiß aber iſt es nicht anzunehmen, daß der Verfaſſer bei den einzelnen Stellen, die an die LXX anklingen, die betreffenden Grundſtellen etwa im Text vor ſich gehabt habe, vielmehr neigen wir uns der Anſicht zu, daß den Verfaſſer ein außerordentlich glückliches Gedächtnis unterſtützt habe, in dem prägnante Ausdrücke ſo feſt hafteten, daß ſie ihm bei den eigenen Gedankenergüſſen bewußt oder unbewußt in die Feder kamen.

III. Die ſchriftſtelleriſche Originalität und die mit anderen Briefen parallelen Stellen.

Es ſcheint geboten, endlich noch einen Blick auf die Stellen unſeres Briefes zu werfen, in denen die Abhängigkeit unſeres Verfaſſers von anderen neuteſtamentlichen Schriftſtellern ſich zeigen ſoll, ſoweit dieſelben nicht ſchon im Vorhergehenden beſprochen werden mußten, was beſonders von den Parallelſtellen im Jakobusbrief gilt.

Wir unterlassen es aber nicht, zuvor darauf hinzuweisen, wie überaus schwankend die Urteile der Kritiker inbezug auf diese Parallelstellen sind. Bald soll es unzweifelhaft sein, daß eine Abhängigkeit vom Römerbrief und wohl auch Epheserbrief vorhanden ist, so z. B. Hofmann und viele Kommentatoren, auch noch Usteri, bald wird das Verhältnis umgekehrt, wie von B. Weiß und Kühl. Bald ist die Priorität aufseiten des Jakobus (Beyschlag u. a., auch Weiß und Kühl), bald ist Jakobus abhängig von Petrus (so viele ältere, in neuester Zeit Holtzmann u. a.). Endlich leitet eine weitere Gruppe von Auslegern die verwandten Ausdrücke lediglich aus der Gemeinsamkeit der Ideeen, aus der gemeinsamen an Anschauungen des Alten Bundes großgezogenen Vorstellungsart, gleichmäßigem Einfluß der LXX und der Macht der urchristlichen Tradition u. s. w. her (vgl. besonders Brückner, Komm., 3. Aufl. S. 17).

Zur Klarstellung dieser Frage ist es jedenfalls von hervorragender Wichtigkeit zu untersuchen, ob sich gerade an den betreffenden Stellen der eigentümliche Charakter des Schriftstellers nachweisen läßt. Und dieser schriftstellerische Charakter unseres Verfassers zeigt sich vor allem klar in den Stellen unseres Briefs, in denen man Parallelen mit dem Epheserbrief nachgewiesen hat.

Wenn man zunächst die Eingänge beider Briefe zusammenhält, 1 Petr. 1, 1 ff. mit Eph. 1, 3 ff., so haben wir schon oben gezeigt, wie gerade in diesen ersten Versen die ganze Eigenart unseres Verfassers in wundervoller Weise zum Ausdruck kommt: wo ist in den Versen des Epheserbriefs auch nur ein Schimmer von dieser plastischen Sprache und lebendigen Darstellungskraft unseres Briefes? Man vergegenwärtige sich die einzelnen Ausdrücke: *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις — εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος I. Χρ. — ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν — εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον κτλ.*: und diese von einzigartiger Originalität erfüllten Verse sollen abhängig sein von dem im höchsten Maße lehrhaft gehaltenen Eingang des Epheserbriefs, nur weil neben sonst völlig verschwindenden Anklängen die gleiche Formel sich findet: *εὐλογητὸς ὁ θεός κτλ.*, eine Formel, die, wenn sie auch nicht etwa in litur-

giſchem Gebrauch war, doch nach dem Vorgang der LXX gewiß unzähligemal von den Chriſten damaliger Zeit gebraucht wurde, wie ähnliche Dankſagungen und Lobformeln allgemeinſten Inhalts heutzutage in aller Munde ſind.

Wie ſinnig ermahnt unſer Verfaſſer 1, 14, daß die Chriſten als rechte Kinder Gottes, *ὡς τέκνα ὑπακοῆς*, nicht in Lüſten wie vordem ihr Weſen haben, ſondern ihrem heiligen Vater im Wandel gleichen ſollen, und wie ganz anders klingt es, wenn Paulus im Epheſerbrief in ganz anderem Zuſammenhang, indem er den Reichtum der göttlichen Gnade gegenüber der in Sünden erſtorbenen Welt erweiſen will, an dieſelbe Thatſache erinnert 2, 3. Als gleicher Ausdruck findet ſich außer dem völlig irrelevanten *ἐπιθυμίαις* nur *τέκνα*; aber während unſer Verfaſſer aus dieſem ſorgfältig gewählten Ausdruck die ganze Ausſage ſeines Satzes entnimmt: daß ſich die Chriſten als *τέκνα* erweiſen ſollen, könnte für den Ausdruck des Paulus ganz gut ein anderer eingeſetzt werden, ohne daß der Sinn des Satzes dadurch geſtört würde.

Auffallende Parallelen hat unſer Brief 2, 4 ff. mit Eph. 2, 20 und Röm. 9, 25. 32 f. Denn an dieſen Stellen iſt nicht nur das prophetiſche Bild vom Eckſtein in gleicher Weiſe verwertet, woran ſich das von dem geiſtlichen Hauſe der Gemeinde ſchließt (Eph. und 1 Petr.), ſondern es ſind auch dieſelben Citate in übereinſtimmender Form gebraucht (Jeſ. 28, 16 und 8, 14 im Röm. und 1 Petr.).

Was nun zunächſt den gemeinſamen Gebrauch desſelben altteſtamentlichen Bildes an den drei Stellen betrifft, ſo iſt es eine Thatſache, daß dasſelbe in der apoſtoliſchen Zeit im allgemeinſten Gebrauche war, da es ohne Zweifel Chriſtus ſelbſt ſchon auf ſeine Perſon bezogen hat. Zugleich war mit der Verwertung des Bildes auch die Anwendung der Grundſtelle Jeſ. 28, 16 notwendig verbunden: dies geht hervor aus Matth. 21, 42 (Luk. 20, 17) Apg. 4, 11, zuſammen mit unſern drei Stellen. — Schon daraus iſt die Übereinſtimmung von 1 Petr. 2, 5 f. mit Eph. 2, 20 f. vollkommen erklärt: denn die Ausführung dieſes von Chriſtus ſelbſt eingeführten Bildes iſt bei beiden Verfaſſern eine ganz verſchiedene. Als Bezeichnung für das Haus hat Paulus: *οἰκο-*

δομή, ναὸς ἅγιος, κατοικητήριον, unſer Brief dagegen: οἶκος πνευματικός; die Mitglieder der Gemeinde nennt Paulus συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι, οὐκέτι ξένοι καὶ πάροικοι, unſer Brief dagegen gerade πάροικοι (vgl. oben) und ſodann λίθοι ζῶντες in der eigentümlich ſchönen Ausmalung des gebrauchten Bildes. Da nun der gemeinſame Ausdruck ἀκρογωνιαῖος aus der Grundſtelle Jeſ. 28, 16 ſtammt, ſo bleibt gegenüber jener mannigfaltigen Verſchiedenheit als das einzige Gemeinſame der Ausdruck ἐποικοδομεῖσθε im 1. Petribr. (viele Codd. nur οἰκοδομεῖσθε) und ἐποικοδομηθέντες und συνοικοδομεῖσθε bei Paulus übrig. — Dieſer einzige gemeinſame Ausdruck οἰκοδομεῖν findet ſich aber bei den LXX in dem dritten Citat, das allein der 1. Petrusbrief hat, indem er es mit jenen beiden Stellen aus Jeſaia verwebt, nämlich Pſ. 118, 22: λίθον, ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες κτλ.; es iſt alſo klar, daß unſer Verfaſſer nach ſeiner Gewohnheit dies Verbum von den LXX ſich angeeignet hat; auch hier finden wir ganz ſeine Eigenart, die demnach die Abhängigkeit von einem andern Schriftſteller ausſchließt.

Weit ſchwieriger iſt das Verhältnis zu Röm. 9, 32 f., da ſich in beiden Stellen eine Übereinſtimmung zeigt, die nicht in dem uns vorliegenden Text der LXX begründet iſt, denn beide laſſen das Citat aus Jeſ. 28, 16 reſp. Jeſ. 8, 14 mit den Worten beginnen: ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών, während bei den LXX geleſen wird: ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιών. Ferner fügen beide zu dem καὶ ὁ πιστεύων hinzu ἐπ' αὐτῷ, was bei den LXX fehlt, und endlich ſtimmen beide auch darin überein, daß ſie ſchreiben πέτρα σκανδάλου ſtatt πέτρα πτώματος, wie es nach den LXX heißen müßte. Alſo eine dreifache von den LXX in den gleichen Ausdrücken abweichende Übereinſtimmung.

Angenommen nun, die Anſchauung vieler Ausleger wäre richtig, daß demnach hier eine Abhängigkeit des 1. Petrusbriefs von Paulus ſich zeige, ſo müßten wir erwarten, daß gegenüber dieſer Abhängigkeit die Eigenart des Verfaſſers, wie wir ſonſt ſie beobachten, unterdrückt ſei. Sehen wir uns daraufhin die Citate beider Briefe an. Paulus citiert: ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προς-

κόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου· καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται. Wo ſteht dies Citat? In dieſer Faſſung nirgends! Paulus hat es wohl frei aus dem Gedächtnis citiert, wobei er die beiden Jeſaiaſtellen, die ohne Zweifel in der Gemeinde ſehr oft angeführt wurden, zuſammenwirft.

Anders der Verfaſſer des 1. Petrusbriefs. Sein Citat: *ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ* entſpricht in allen Ausdrücken, abgeſehen von den beiden obenerwähnten mit Paulus gemeinſchaftlichen Abweichungen, faſt genau dem Text der LXX, Jeſ. 28, 16. Wie ſoll nun der, der genau citiert, abhängig ſein von dem, der ungenau citiert? Wie ſoll der, der auch hier ſeiner ſchriftſtelleriſchen Eigentümlichkeit treu bleibt, eben hier als unſelbſtändiger Schriftſteller ſich zeigen? Das iſt eine widerſinnige Behauptung. — Ferner aber iſt es für die Originalität der Petrusſtelle von Bedeutung, daß jenes dritte Citat aus Pſ. 118, das Paulus nicht hat, von Chriſtus ſelbſt auf ſeine Perſon bezogen iſt (Matth. 21, 42. Luk. 20, 17); hier liegt alſo jedenfalls eine urchriſtliche Erinnerung vor. Und dieſe ſelbe Stelle iſt es, die nach dem Zeugnis der Apg. 4, 11 von einem Apoſtel in einer Anſprache in Jeruſalem angewendet wurde, und dieſer Apoſtel iſt derſelbe Petrus, der nach beſter Überlieferung der Verfaſſer unſeres Briefes iſt! — Hier laufen alle Fäden ſo genau zuſammen, daß wir an dieſem Punkte die Originalität unſeres Briefs für völlig erwieſen halten. — Die Übereinſtimmung mit Paulus in den abweichenden Citaten können wir, da wir auch an eine Abhängigkeit des letzteren nicht glauben mögen, uns nur ſo erklären, daß dieſe abweichenden Überſetzungen entweder durch eine andere Lesart der LXX oder ſonſtwie im allgemeinen Gebrauch waren. Und einige Anhaltspunkte für dieſe Vermutung liegen vor. Denn einmal ſchwankt die Lesart der LXX inbezug auf das *ὁ πιστεύων* (*ἐπ' αὐτῷ*) und dann ſcheint doch die Thatſache, daß Paulus zweimal von den LXX abweichend citiert *ὁ πιστεύων ἐπ αὐτῷ* (Röm. 9, 33 und 10, 11), dafür zu ſprechen, daß ihm dies Citat nur in dieſem Wortlaut bekannt war, in dem es alſo auch unſerem Verfaſſer vorlag (vgl. Brückner, a. a. O. S. 15). — Es ſei

endlich noch darauf hingewiesen, daß es eine allgemeine Erfahrung ist, daß gerade Citate, die geistiges Gemeingut geworden sind, häufig in falscher Form angeführt werden (z. B. wird meist citiert „prüfet alles und das Beste behaltet", während Luther richtig „das Gute" übersetzt). Wenn man endlich noch bedeutsam gefunden hat, daß wenige Verse vor der Römerstelle und als Schlußvers nach der Petristelle das gleiche Citat aus Hosea verwendet ist, Röm. 9, 25 und Petr. 2, 10, so müssen wir doch sagen, daß dies Citat, da es in beiden Briefen verschieden citiert wird, vielmehr gegen eine Verwandtschaft spricht. Dasselbe Citat so abweichend zu bringen, wäre doch unmöglich einem in den Sinn gekommen, der sich gerade an den andern angelehnt hätte.

Als Parallelen mit dem Epheserbrief führt man ferner an 2, 18 mit Eph. 6, 5, und 3, 1 ff. mit Eph. 5, 22 ff., es sind die Ermahnungen an die Sklaven (gegenüber den heidn. Herren) und an die Ehefrauen (zum Teil gegenüber heidn. Männern). Diese Ermahnungen berühren Fragen, die zu den brennendsten der ersten Christenheit gehörten; lagen demnach für die Apostel und Presbyter keine näher als diese, ist es erstaunlich, wie verschieden dieselben bei jedem Schriftsteller im einzelnen lauten. In der Ermahnung an die Sklaven ist bei beiden kaum ein gleichklingendes Wort: unser Verfasser nennt sie *οἰκέται*, Paulus *δοῦλοι*; ersterer ermahnt *ὑποτασσόμενοι*, Paulus *ὑπακούετε*; ersterer schreibt *δεσπόταις*, Paulus *κυρίοις*; das einzige gleiche Wort ist, das die Ermahnungen an Sklaven fast unumgänglich machte, unser Verfasser: *ἐν παντὶ φόβῳ*, Paulus *μετὰ φόβου καὶ τρόμου*. Verschiedener kann man über denselben Gegenstand kaum schreiben. Und doch schreiben beide in noch verschiedenerer Weise bei den Ermahnungen an die Ehefrauen, denn hierbei tritt jedes Eigentümlichkeit scharf hervor. Während unser Verfasser in seiner Art ausmalend von dem rechten Schmuck der Christinnen redet und dazu auf die alttestamentlichen Vorbilder verweist — also Wort für Wort seine schriftstellerische Eigenart —, zeigt Paulus auch hier die tiefsinnige Auffassung aller christlichen Verhältnisse, indem er selbst in mystischer Weise auf den Bund der Gemeinde mit Christus

als Analogon und Vorbild hinweiſt. Es iſt thöricht, bei ſo handgreiflicher Verſchiedenheit von Abhängigkeit zu reden.

Die vermeintlichen Parallelen 1 Petr. 3, 22 mit Eph. 1, 20 f. und 1 Petr. 5, 5 mit Eph. 5, 21 lohnen ein näheres Eingehen nicht. Daß eine gleiche Ermahnung: *ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις*: in verſchiedenem Zuſammenhang ſich findet, iſt, da eben dieſe Ermahnung in den Worten Chriſti ihren Ausgangspunkt hat, nichts weniger als verwunderlich (vgl. Joh. 13, 4 ff. Matth. 23, 11 u. a.).

Von den Parallelen mit dem Römerbrief haben wir die wichtigſte ſchon beſprochen. Abweiſen aber ſollte man die Heranziehung ſolcher Stellen, in denen nur ein Ausdruck gleichmäßig gebraucht wird, wenn derſelbe im übrigen in anderer Verbindung ſteht. So ſagt Paulus Röm. 12, 2: *μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ*, im 1 Petrusbrief aber heißt es 1, 14 *μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐπιθυμίαις*; dies Verbum kommt doch, wenn auch im Neuen Teſtament nur an dieſen beiden Stellen, in der ſonſtigen griechiſchen Litteratur bei den verſchiedenſten Schriftſtellern vor. Derſelbe Fall liegt 2, 11 mit Röm. 7, 23; 3, 22 mit Röm. 8, 34 vor. Dasſelbe gilt auch von ſolchen Stellen, in denen gleicherweiſe die allgemeinſten elementaren chriſtlichen Anſchauungen in den allgemeinſten Ausdrücken ausgeſprochen ſind, vgl. 1, 21 mit Röm. 4, 24; 2, 5 mit Röm. 12, 1; 5, 1 mit Röm. 8, 18. Von allen ſolchen Stellen muß man doch mindeſtens zugeben, daß ſie weder für noch gegen die Originalität des einen oder andern beweiſend ſein können.

Ein klaſſiſcher Beleg für die äußerliche Art, mit der man ſolche Parallelen aufſpürt, ohne im geringſten auf die ſchriftſtelleriſche Eigenart zu achten, nur um die Zahl derſelben möglichſt zu vergrößern, ſcheint uns die Zuſammenſtellung von 1 Petr. 4, 1 mit Röm. 6, 6 ff. zu ſein. Dieſe beiden Stellen ſind völlig verſchieden ſowohl in dem Gedankeninhalt wie in den gebrauchten Ausdrücken, denn während der Verfaſſer des 1. Petrusbriefs davon redet (*ὁ παθὼν ἐν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας*), daß es ein Segen der über uns verhängten Leiden ſei, daß wir von der Sünde abkommen (entweder indem wir durch das Leiden geläutert werden oder indem

durch das Leiden die sündlichen Lüste gedämpft werden), wofür er auf die segensreiche Bedeutung des Leidens Christi hinweist: *Χριστοῦ οὖν παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί*, redet Paulus in seinen ganz verschiedenen Worten von etwas ganz anderem: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*; er redet zunächst von dem Tode (ganz abgesehen von Leiden, von denen unser Verfasser redet), und zwar von dem Tode als dem Zustande, mit dem alle Beziehungen und Verpflichtungen des Lebenden abgeschnitten sind. Diesen Gedanken wendet er auf das sittliche Leben der Christen an (nicht wie unser Verfasser von dem äußerlich leiblichen Leben redet), und weist auf Jesu Tod (nicht etwa als auf einen Leidenszustand wie 1 Petr.), sondern als auf die Thatsache, in der die Beziehungen zur Sünde ihr Ende erreicht haben, sodaß nun alle, die mit Christus in sittlich-geistiger Beziehung gestorben sind, auch mit ihm zu einem neuen sittlichen Leben kommen können. — Also keine Spur auch nur von einer Ähnlichkeit dieser beiden Stellen!

Gleichen Gedankenausführungen dagegen begegnen wir inbezug auf die Obrigkeit 1 Petr. 2, 13 mit Röm. 13, 1 ff. — Auch das Verhalten gegen die Obrigkeit gehört zu den wichtigsten Fragen für die junge christliche Gemeinde. Während unser Verfasser dieselbe nur kurz als einen Teil des allgemeinen Wohlverhaltens der Christen berührt, zeigt die tiefer und eingehender gehaltene Auseinandersetzung des Paulus, daß die Zustände der römischen Gemeinde eine solche Belehrung besonders erheischten. Die Berührungen der beiden Stellen sind derart, daß wir die gemeinsame apostolische Verkündigung unter denselben Zeitverhältnissen, wie sie wohl überall in den Gemeinden gehandhabt wurde und gehandhabt werden mußte, erkennen, aber wiederm nicht stark genug um eine Abhängigkeit des einen vom andern zu fordern. — Zur Begründung des Gehorsams weisen beide auf die Thatsache des *ὑπερέχειν* hin, aber während unser Verfasser auf diesen geschichtlich gewordenen Zustand in seinem höchst eigenartigen *ὑποτάγητε οὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει* kurz und treffend hinweist, und in diesem Wort doch wohl auch andere gesellschaftliche Verhältnisse mit der Obrigkeit zusammenschließt, entwickelt Paulus seinen Satz *οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ*

μὴ ὑπὸ θεοῦ nach den verſchiedenſten Beziehungen, ſodaß ſich auch hier die Eigenart beider Schriftſteller nicht verleugnet. Und dieſe Eigenart zeigt ſich auch darin, daß Paulus in abſtrakter Weiſe von der „Obrigkeit" redet, ἐξουσία, unſer Verfaſſer aber konkret von dem König und den von ihm geſandten Oberſten. Ferner weiſen beide gemeinſchaftlich darauf hin, daß die Obrigkeit den Guten ja nur förderlich ſein könne, unſer Verfaſſer wieder kurz und körnig in einem ſcharf hingeſtellten Gegenſatz (εἰς ἐκδίκησιν μὲν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν) Paulus in weiterer Ausführung, ohne daß dieſe Ausdrücke zwar wiederkehren, aber doch mit vielfachen Anklängen. Sehr beachtenswert iſt es aber auch hier, daß gerade die Ausdrücke, die der 1. Petrusbrief abweichend von Paulus gebraucht, ſich bei den LXX finden, ſo ἐκδίκησις, κακοποιέω, ἀγαθοποιέω.

Noch weniger wahrſcheinlich iſt eine Abhängigkeit zwiſchen 1 Petr. 4, 10 und Röm. 12, 6 ff.; während Paulus unter den χαρίσματα διάφορα alle die verſchiedenen Thätigkeiten in der Gemeinde aufzählt und darauf ſein Augenmerk gerichtet hat, daß durch die Verſchiedenheit der Ämter in der Gemeinde keine Zwiſtigkeiten entſtehen dürfen, geht unſer Verfaſſer von dem ganz andern Geſichtspunkte aus, daß jeder Chriſt als ein guter Haushalter Gottes ſeine Anlagen und Gaben recht zu benutzen Gott ſchuldig iſt und dadurch zur Ehre Chriſti beitragen ſoll. Dazu hat er durch Bezeichnung der Chriſten ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ ſeinen Worten ein lebensvolles Kolorit gegeben, ganz ſeiner ſchriftſtelleriſchen Eigentümlichkeit entſprechend, die ſich eben nirgends verleugnet. In den beiden Stellen findet ſich nicht ein gleicher Ausdruck, ſodaß ſie außer dem gemeinſamen Grundgedanken nicht eine Spur von Verwandtſchaft zeigen.

Wörtlich ſtimmt der 1. Petrusbrief, 3, 9, mit Röm. 12, 17 überein: μὴ ἀποδιδόντες κτλ., in beiden in einer Reihe aneinander hängender Ermahnungen. Müßte man zwiſchen beiden wählen, ſo ſtehen wir nicht an, dem Verfaſſer des 1. Petrusbriefs die größere Wahrſcheinlichkeit der Originalität einzuräumen, da ſich dies Wort in ſeinem Briefe in den Gedankenzuſammenhang genauer einfügt, als in den des Paulus, der an dieſer Stelle ſehr verſchiedene

Ermahnungen in einer langen Kette aneinander reiht. Doch sind wir überzeugt, daß das kurze prägnante Wort sprichwörtlich in der Gemeinde gebraucht wurde oder doch öfter in der apostolischen Ermahnung wiederkehrte.

Die wichtigsten Parallelen mit dem Jakobusbrief sind bereits oben besprochen worden, an den sonst noch zusammengestellten Sätzen beider Briefe sind die gemeinsamen Ausdrücke viel zu allgemein, als daß sie für irgendeine Abhängigkeit beweisend sein könnten, vgl. 1 Petr. 2, 1 mit Jak. 1, 21. 1 Petr. 2, 11 mit Jak. 4, 1; die beiden an diesen Stellen gebrauchten Verben ἀπολύεσθαι und στρατεύεσθαι kommen auch an anderen Stellen des Neuen Testaments vor, und in demselben Sinne, in dem sie in unseren Briefen gebraucht sind.

Überblicken wir aber zum Schluß die einzelnen Züge, die wir als zur schriftstellerischen Eigenart unseres Verfassers gehörig aufweisen konnten und die uns gerade auch an den Parallelstellen begegneten, so ergiebt sich uns, daß aus den Worten des 1. Petrusbriefs ein Schriftsteller von bestimmt ausgeprägter Originalität entgegentritt, der von jedem andern Schriftsteller des Neuen Testaments sich unterscheidet. In plastischer Anschaulichkeit, in konkreter Lebendigkeit, mit dem prägnantesten Ausdruck weiß er seine Gedanken zur Darstellung zu bringen, und bildet er seine Sprache überall an der der LXX, deren Worte in seinem glücklichen Gedächtnis haften, zumal von einzelnen Stellen, die ihm entweder bedeutsam erschienen oder die ihm mehr zufällig vorschwebten, so ist diese sprachliche Anlehnung weit entfernt, seine schriftstellerische Eigenart zu trüben, sondern dient ihm ebenfalls nur dazu, für jeden Gedanken den geeignetsten Ausdruck zu finden.

Sind nun von anderer Seite, vor allem durch B. Weiß, auch sonst viele Spuren der Originalität dieses Briefs nachgewiesen worden, die zu erörtern außerhalb des Rahmens unserer Arbeit liegt, man denke z. B. an den doch vielfach eigentümlichen Gedankeninhalt des Briefs, an die Spuren persönlicher Bekanntschaft mit Christus, an die Anklänge an Worte Jesu, so glauben wir allerdings, daß nicht der geringste Grund vorliegt, an der bestimmten altkirchlichen Überlieferung zu zweifeln, daß

der Apostel Petrus der Verfasser dieses Briefes ist, in dem uns ohne Zweifel eine der ältesten Urkunden der christlichen Litteratur vorliegt.

2.

Die vierfache Wurzel des außerchristlichen Unsterblichkeitsglaubens

und ihr Korrelat in der christlichen Jenseitshoffnung.

Von

Lic. Dr. Georg Runze,
Privatdozent in Berlin.

Kaum ein anderes Gebiet der religiösen Vorstellungswelt hat in der wissenschaftlichen wie in der populären Litteratur so vielfältige Bearbeitung gefunden wie dasjenige, welches der Dichter „das unentdeckte Land, von dem kein Wanderer wiederkehrt", genannt hat. Unübersehbar ist der Ertrag des bezüglichen ethnologischen und religionshistorischen Sammlerfleißes, ungezählt die Fragen und Bedenken, die Meinungen und Hypothesen, welche diesem Gegenstande gewidmet worden. Und doch ist das wissenschaftliche Grundproblem, von welchem jene Fragen und Hypothesen ihren einheitlichen Ausgang nehmen sollten, selten klar formuliert, nirgends befriedigend gelöst, — weder in der psychologischen und religionsphilosophischen noch in der theologisch-dogmatischen Litteratur.

Bei Beobachtung der verschiedenen Formen des Unsterblichkeitsglaubens drängt sich eine doppelte Wahrnehmung auf. Wir finden einerseits als gemeinsames Element in allen Religionen irgendwelche Vorstellungen, die sich auf ein jenseitiges Leben beziehen. Anderseits aber begegnet uns in den Auffassungen über das Jen-

ſeits eine große Mannigfaltigkeit, — von der konkreteſten, farbreichſten Ausmalung der Paradieſesfreuden und der Höllenqualen bis zur abſtrakten Verflüchtigung des Jenſeitsgedankens in die leere Vorſtellung eines Nichtſeins. Beides, die Einheit und die Mannigfaltigkeit in den Anſchauungen über die Zukunft der Menſchenſeele, fordert zu einer Unterſuchung über die *pſychologiſchen Urſprünge* des Fortdauerglaubens auf. Ja, gerade die neutrale oder verneinende Stellungnahme zum Unſterblichkeitsproblem, wie ſie in einzelnen höherſtehenden Religionsformen, — in dem Moſaismus, dem Konfucianismus und dem Buddhismus ſich äußert, empfängt erſt dann ihre rechte Beleuchtung, wenn wir in der Lage ſind, die beſonderen Beweggründe, die zu dieſer Stellungnahme führten, an den allenthalben gemeinſamen *poſitiven Urſachen* zu meſſen, aus denen der Unſterblichkeitsglaube, ſei es als bewußtes Problem, ſei es wenigſtens als primitive Vorſtellungsform hervorzugehen pflegt und welche auch in den drei genannten Religionen keineswegs ohne Wirkung geblieben ſind.

Die poſitiven Urſachen des Unſterblichkeitsglaubens müſſen mannigfaltiger Art ſein, denn ſonſt würden die Erſcheinungsformen desſelben nicht ſo verſchiedenartig ſein können, wie die Geſchichte der Religionen es zeigt; ſie müſſen aber gleichwohl auf gewiſſe einfache pſychologiſche Grundthatſachen zurückzuführen ſein, denn andernfalls würde ſich die faſt durchgehende und oft höchſt merkwürdige Übereinſtimmung, wie ſie ſelbſt unter den abweichendſten Umſtänden hervortritt, ſchwerlich erklären laſſen. Dieſe faſt durchgängige Thatſächlichkeit gewiſſer Unſterblichkeitsideeen läßt für *die Art der Entſtehung* derſelben ein *allgemeines pſychologiſches Geſetz* vermuten, und der Entdeckung dieſes geſetzmäßigen Urſprungs ſoll unſere Unterſuchung gewidmet ſein.

Daß die Erforſchung eines pſychologiſchen Geſetzes der gedachten Art dem Offenbarungsglauben keinen Eintrag thun kann, bedarf kaum der Erwähnung. Denn einerſeits wird es ſchwer halten, den Begriff der Offenbarung mit wiſſenſchaftlichem und ſprachlichem Recht ſo zu fixieren, daß von dieſem Begriff alles ausgeſchloſſen bleiben müßte, was zugleich als Hervortreten einer pſychologiſchen Erfahrungsthatſache bezeichnet werden kann; und namentlich da, wo

eine noch unverdorbene, gesunde Natürlichkeit im Vorstellen und Begehren des Menschen als Vorbedingung normaler geistiger Entwickelung vorausgesetzt werden darf, wird jeder Übergang in eine höhere Entwickelungsstufe nicht bloß als Fortschritt, sondern auch als Offenbarung aufgefaßt werden; jenes mit Rücksicht auf das Willensleben, dieses in Hinsicht auf die Vorstellungswelt. Anderseits aber unterscheiden wir absichtlich zwischen dem christlichen Jenseitsglauben und demjenigen Beobachtungsmaterial, an welches unsere induktive Forschung anknüpfen will. Dieses Material bilden vorzugsweise die einfachen Anschauungen der Naturvölker und die Überbleibsel derselben in den Religionen höherer Stufen. Auch in diesen Rudimenten der Naturreligion offenbart sich oft eine gesunde Natürlichkeit, eine Unmittelbarkeit des Gefühlslebens, aus welcher bei kritischer Vorsicht bündige Schlüsse für die religionspsychologische Wissenschaft erlaubt sein müssen. Mag die Naturreligion, wie sie sich unter unkultivierten Völkern findet, immerhin häufig den Charakter einer Entartung, eines unnatürlichen Rückfalls in rudimentäre Gewohnheiten oder aber eines Hinabsinkens unter das Niveau ursprünglicher Lebensformen tragen [1]), so kann doch gerade die Beobachtung dieser rückläufigen und depotenzierten Lebensformen hin und wieder treffliche Hilfsmittel zu einfacheren Erklärungen für die Entstehungsweise der religiösen Vorstellungen an die Hand geben. Wir setzen den mannigfaltigen Inhalt der Unsterblichkeitslehren und Jenseitsanschauungen als bekannt voraus, ebenso wie den — weiterhin zur vergleichenden Beurteilung heranzuziehenden — christlichen Auferstehungsglauben in seiner durch das Neue Testament begründeten Ausprägung. Wir fragen bloß nach den unbewußten Ursachen und bewußten Beweggründen, aus welchen jene thatsächlich vorliegenden Anschauungsformen und Glaubensüberzeugungen wahrscheinlich hervorgekeimt sind; und wir versuchen deshalb zunächst in kurzen Zügen die Gesichtspunkte anzugeben, unter welchen eine psychologische Entwickelung

1) Worauf u. a. auch Peschel, Völkerkunde, 5. Auflage, S. 144, und Lipsius, Dogmatik, § 125, hinweisen.

jener positiven Wurzeln des Jenseitsglaubens mit wissenschaftlicher Gründlichkeit zu verfahren hat.

Die Frage lautet: *Aus welchen psychologischen Motiven ist der Wahrscheinlichkeit nach der Unsterblichkeitsglaube erwachsen?* Gemäß dieser Formulierung des Problems wird auch die Methode, welche zu befolgen ist, im wesentlichen die *psychologisch-genetische* sein.

Die größeren Werke über unser Problem bewegen sich inbezug auf die Methode insgesamt zwischen zwei Extremen, welche ebendeshalb die Lösung erschweren. Entweder sie befolgen das *geographisch-ethnologische* Prinzip, indem sie der Reihe nach die einzelnen Völker behandeln, so *Menzel* [1]), *Spieß* [2]), *Gloatz* [3]), oder sie gehen von dem *dogmatischen* Standpunkt aus und erläutern teils in *erkenntnistheoretisch-kritischer*, teils in *apologetischer* Form die verschiedenen Versuche, die Wahrheit des Unsterblichkeitsglaubens zu erhärten, — so *Herm. Schultz* [4]), *Rink* [5]), *Teichmüller* [6]); auch *Dav. Fr. Strauß* verfährt in der wissenschaftlichen Substruktion seiner negativen Stellungnahme zu den Motiven nicht psychologisch-historisch, sondern dogmatisch [7]). — Das Mangelhafte an der *ethnologischen* Methode liegt darin, daß bei der Zusammenstellung der Ergebnisse dem zufälligen Charakter des Volkstums eine maßgebende Rolle eingeräumt wird, sobald es sich darum handelt, die wesentlichen psychologischen Motive des eschatologischen Volksglaubens zu bestimmen. Das Mangelhafte an der *dogmatischen* Methode liegt in der

---

1) Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre. 2 Bde. 1870.

2) Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung, 1877.

3) Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte, 1883 und 1884.

4) Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, 1861.

5) Vom Zustande der Seele nach dem Tode, 1861. 3. Aufl., 1878.

6) Die Unsterblichkeit der Seele, 1879.

7) In der Christlichen Glaubenslehre, 1840, II, § 106—110. Als zusammenfassende Kritik vom polemischen Standpunkt ist diese Ausführung noch heute von didaktisch-anregendem Wert.

doktrinären Bevorzugung abstrakter Kategorieen, welche doch thatsächlich erst auf einer Entwickelungsstufe Geltung hatten und deshalb Berücksichtigung beanspruchen dürfen, auf der die Unsterblichkeitsvorstellungen längst in ausgebildeter Form vorhanden und zum Gemeingut geworden waren. Nun aber kommt es doch darauf an, die psychologischen Elemente des Jenseitsglaubens in der Weise aufzudecken, wie sie unabhängig von verstandesmäßigen Theorieen, ja sogar unabhängig schon von bestimmt ausgeprägten Phantasievorstellungen über das Jenseits naturwüchsig auftreten. Die ethnologische Betrachtung ignoriert leicht das Identische, die dogmatische vernachlässigt das Ursprüngliche. Nur wenn wir sowohl die verschiedenartigen Beweggründe beachten als auch den identischen Ursachen nachgehen, welche allenthalben mit gleicher Triebkraft die ursprünglichen Ideeen über das jenseitige Leben hervorkeimen ließen, werden wir Aussicht haben, eine wissenschaftliche Erkenntnis zu erzielen.

Bei aller Verschiedenheit der ethnologischen und historischen Bedingungen, unter denen der Jenseitsglaube auftritt, läßt sich doch eine Summe von übereinstimmenden und gleichartigen Thatsachen beobachten, welche auf die psychologischen Ursprünge der bezüglichen Vorstellungen einen Rückschluß gestatten. Aus den regelmäßig und successive wiederkehrenden geschichtlichen Thatsachen der Erfahrung wird das psychologische Gesetz zu ermitteln sein, nach welchem die naturgemäßen religiösen Vorstellungsweisen konstant wiederkehren [1]).

---

1) In dieser Einsicht hat z. B. W. Wundt in seiner „Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens“ die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode unter die Motive der sittlichen Lebensanschauung aufgenommen und auf ihre verschiedenen psychologischen Wurzeln zurückzuführen gesucht (Ethik, 1886, S. 70 ff.). Zwar unterscheidet Wundt, im wesentlichen mit Pfleiderer übereinstimmend, nur zwei Hauptmotive des Unsterblichkeitsglaubens, die aus dem objektiven Eindruck des Todes und die aus den individuellen Erwartungen über unser künftiges Schicksal hervorgehenden Anschauungen; daneben kommen auch die Traumerlebnisse und die Vergeltungsvorstellungen zu ihrem Recht. Pfleiderer (Religionsphilosophie 1878, II, 2, 7, S. 687) stellt die individuellen Erwartungen, welche an die Vorstellung von der beharrenden Identität des Ich anknüpfen, den aus der Betrachtung des Todes anderer und dem Erinnerungsbilde ihres Lebens resultierenden objektiven Vorstellungen voran.

Bei dieſer Behandlung des Problems bietet ſich als überſchüſſiger Gewinn, daß in dem Maße, wie die pſychologiſche Geſetzmäßigkeit konſtatiert wird, mit der Thatſache des Glaubens auch die Wahrſcheinlichkeit des Geglaubten wächſt und der Stufe einer wiſſenſchaftlich verwertbaren Glaubenswahrheit ſich annähert. Wenn ſich nämlich gewiſſe Grundanſchauungen auch auf höherem und höchſtem Kulturſtandpunkte wiederholen, ja wenn nachweislich ſogar die abſtrakte Denkweiſe der epochemachenden philoſophiſchen Stimmführer nicht umhin gekonnt hat, zu jenen regelmäßig wiederkehrenden Anſchauungsformen irgendwelche Analogieen ſelbſtändig zu erſinnen oder fremde ſich zu eigen zu machen, ſo iſt der Schluß nicht zu vermeiden, daß auch das mit geſchultem Kennerblick philoſophierende Subjekt in jenen Thatſachen des Bewußtſeins, ſoweit ſie als geſetzmäßig beobachtet werden können, einen objektiven Ausdruck des eigenen geiſtigen Weſens anerkennen müſſe. Die empiriſch-pſychiſche Geneſis des Glaubens an ein Leben „jenſeits des Grabes“ [1]) iſt ein Hauptmaßſtab für die größere oder geringere Wahrſcheinlichkeit der Theorieen über das jenſeitige Leben. Nicht bloß für den Standpunkt des Glaubens, ſondern mittelbar auch für das wiſſenſchaftliche Erkennen gilt des Dichters Wort:

„Und was die innere Stimme ſpricht,
Das täuſchet die hoffende Seele nicht.“

In welcher Weiſe haben wir nun den pſychologiſchen Maßſtab anzulegen? Sollen wir uns von Stichworten wie „Animis-

---

Aber dieſe Betrachtung tritt bei Pfleiderer zurück hinter der ethnologiſch begründeten Unterſcheidung zwiſchen Seelenwanderungs-, Auferſtehungs- und Unſterblichkeitsglauben. — Tylor, Anfänge der Kultur, deutſch, 1873, giebt zwei verſchiedene Einteilungen: einmal „Seelenwanderung“ als Übergang in einen andern Leib und „unabhängige Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes“ (II, 3); hernach „Fortſetzungstheorie“ und „Vergeltungstheorie“ (S. 75). Obwohl die erſtere Unterſcheidung lediglich metaphyſiſcher Art iſt, die zweite dagegen zwiſchen dem Metaphyſiſchen und Ethiſchen ſcheidet, ſo ſtellt Tylor doch beide Einteilungen als gleichbedeutend hin. Die Folge davon iſt, daß ſeine ſonſt durch Detailkenntnis ausgezeichnete Darſtellung der Überſicht ermangelt.

1) So lautet der Titel einer kleinen bibliſch-dogmatiſchen Monographie von H. Cremer, 1868 [1883: Über den Zuſtand nach dem Tode. Nebſt einigen Andeutungen über Kinderſterben und Spiritismus].

mus", „Seelenkult", „Ahnen und Manen" präoccupieren lassen? [1]) Oder ist es aussichtsvoller, mit Pfleiderer und Wundt in der Entgegensetzung der Kategorieen des Subjektiven und Objektiven, des Individuellen und Allgemeinen, des unmittelbaren Eindrucks und der nachträglichen Erinnerung den Schlüssel zur Lösung zu suchen? Oder darf mit Tylor die „Seelenwanderung" als leitender Gesichtspunkt ins Auge gefaßt werden? Diese Einleitungsversuche stehen den psychologischen Triebfedern an sich fremd gegenüber. Naturgemäßer und deshalb ertragreicher wird die Anlehnung an den alltäglichen Entwickelungsgang sein, welchem die seelischen Funktionen im Leben des Kindes unterworfen sind und welcher sich fast ohne weiteres auf das naturwüchsige Leben der Völker übertragen läßt. Die erste Regung eines selbständigen psychischen Lebens zeigt sich beim Kinde in bestimmten zielbewußten Äußerungen des Begehrungsvermögens, im Wünschen und Ablehnen, in natürlicher Zuneigung und Abneigung. Erst auf dieser Grundlage erwächst ein geistiges Leben; die motorische Nerventhätigkeit in Wechselwirkung mit der sinnlichen Sensibilität ist die Voraussetzung für die Entwickelung des feineren sensibeln Nervenlebens, wie es in den Funktionen der Einbildungskraft und des Verstandes hervortritt. Die zweite Stufe bildet demnach das Erwachen der mehr empfänglichen Funktion der Phantasie, welche in freier, aber unwillkürlicher Kombination neue Anschauungsgebilde zeitigt und durch Association mit gegebenen Vorstellungsformen neue Vorstellungsgruppen in Umlauf setzt. Die dritte Stufe bildet das Erwachen der mehr spontanen Verstandesthätigkeit, welche, bereits des Widerstandes inne geworden, den die unwillkürlichen Kompositionen der Anschauungsbilder an der Wirklichkeit finden, nunmehr mit bewußter Absonderung des Gleichartigen vom Ungleichartigen Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden anfängt. Indem der Verstand zu der bekannten Wirkung die unbekannte Ursache sucht, greift er über den Kreis des schon Erfahrenen tastend hinaus in ein noch unbekanntes Gebiet, und zwar mit dem mehr oder weniger bewußten Zweck, Ordnung in die Vorstellungswelt zu bringen.

1) S. unten S. 680.

Auf dieſen drei Stufen — dem natürlichen Begehren, der Einbildungskraft, der Verſtandesthätigkeit — erhebt ſich inzwiſchen das Leben des Kindes noch nicht weſentlich über die Höhenlage ſeiner animaliſchen Natur, d. h. des rein pſychiſchen Bewußtſeins. Die vierte und höchſte Stufe, auf welcher die ſpezifiſchen Anfänge des echt menſchlichen Geiſteslebens, das ethiſch-pſychiſche Leben, zur Verwirklichung kommen, beſteht in dem durch Erziehung und Gemeinſinn entwickelten Erwachen des ſittlichen Wollens, des Sinnes für Gut und Böſe, Recht und Unrecht, Lohn und Strafe.

Bei Anwendung dieſer vier pſychologiſchen Kategorieen auf den Jenſeitsglauben iſt nun auf den Zuſammenhang zu achten, in welchem die Entwickelung dieſes Glaubens zu dem religiöſen Glauben an das Überſinnliche überhaupt ſteht. Inſonderheit dient als Probe, ob ſich die Urſachen und Beweggründe der Unſterblichkeitsvorſtellungen in ähnlicher Weiſe gruppieren laſſen wie die Triebfedern für das Entſtehen der Gottesidee. Mag auch, wie dies die moſaiſche Religion evident lehrt, das Hervortreten der beiden Glaubensobjekte ein zeitlich-verſchiedenes, im relativen Gegenſatz ſtehendes ſein, die Grundlage der beiderſeitigen Vorſtellungen, der Urſprung des Gottes- und des Unſterblichkeitsglaubens iſt ſchließlich ein und derſelbe. Nicht bloß die — im übrigen übertriebene — moderne Theorie des Animismus beſtätigt dies, indem ſie die Urſprünge des Gottesglaubens überhaupt auf den Seelenkult zurückführen will, ſondern ſchon für Epikur und Hume, wie für Feuerbach, welche drei Männer wir unbedenklich als die originellſten unter den kritiſchen Religionspſychologen bezeichnen dürfen, ſtand dieſer Zuſammenhang feſt. Der platoniſche Sokrates führt im Phädon den verwandten Gedanken aus, daß Gott und die Idee des Lebens das an ſich Unſterbliche ſind [1]). Auguſtinus erklärt nach einer Stelle, die der Lombarde anführt [2]): Finis bonae voluntatis beatitudo est: vita aeterna ipse Deus. Feuerbach behauptet geradezu, daß der Glaube

1) Phädon, S. 106.

2) Petr. Lomb. Sentent. l. II, dist. 38, c. 1.

an Gott und der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele nach Motiv und Inhalt wesentlich identisch sind [1]). Wie die Offenbarungsreligion den Begriff des Ewigseienden als Wesensbezeichnung Gottes hinstellt (Ex. 3, 14. Ps. 102, 28), so waren die Benennungen „der Unsterbliche" und „der Ewige" schon in der altägyptischen Religion zu göttlichen Personifikationen (in den Gestalten des Horos und Thot) geworden [2]). Und das entscheidende Wort des Heilandes: „Gott ist nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott", bekräftigt die Zurückführung und Begründung der gesamten Jenseitshoffnung auf den Gottesglauben [3]).

---

1) Wesen des Christentums, S. 228, 232, 246. „Dasselbe, was der Glaube an die Unsterblichkeit der Person ausdrückt, dasselbe drückt Gott aus — das Wesen der uneingeschränkten, absoluten Subjektivität." „Gott ist nur der implizierte, involvierte Himmel, der wirkliche Himmel der explizierte Gott. — Gegenwärtig ist Gott das Himmelreich, in Zukunft der Himmel Gott." (S. 229.) „Der Begriff Gottes ist per se schon der Begriff der Unsterblichkeit." (S. 232.)

2) Brugsch, Religion u. Mythologie der alten Ägypter, I, 1884, S. 133. Vgl. S. 21—24: „Ich, der Gott Atumu, ich bin der Seiende." „Der Urgedanke dessen, was da ist und was da sein wird. Das ist die Zeitperiode und die Ewigkeit." — Vgl. Brugsch, Ägypt. Gräberwelt, 1868, 38.

3) Noch ein methodischer Gesichtspunkt ist hier vorweg klar zu stellen. Wenn wir fragen: wie entsteht die Idee Gottes und demgemäß die Vorstellung von dem jenseitigen Leben überhaupt? und wenn wir diese Frage, wie ohne weiteres zuzugeben ist, dahin variieren dürfen: wie kommt sie zum Bewußtsein, wie wird sie dem Menschen offenbar, wie eröffnet oder wie offenbart sie sich seinem innern Sinn? so haben wir in einer religionspsychologischen Untersuchung keinen Grund und kaum ein Recht, zwischen dem „naturgemäßen" Hervortreten oder Offenbarwerden eines vorher Nichtseienden und einem „übernatürlichen" Hereinwirken oder Geoffenbartwerden eines schon an und für sich Seienden von vornherein einen Unterschied zu machen. Weder der Sprachgebrauch noch das naturgemäße Denken nötigt uns, a priori von jener Unterscheidung auszugehen. Eine derartige Selbstunterwerfung unter den Zwang einer dogmatischen Kategorie könnte der Unbefangenheit der psychologisch-empirischen Untersuchung Eintrag thun, während doch die dogmatische Offenbarungslehre ihrerseits der empirischen Religionsphilosophie als Stütze bedarf. Die dogmatische Lehre hat aber nur dann das Recht, sich auf die religions-geschichtlichen Ergebnisse zu stützen, wenn die letzteren unabhängig von dem betreffenden Dogma gewonnen wurden.

Die Gottesidee, ſoweit ſie Gegenſtand der allgemeinen Religionsgeſchichte iſt und jeder dogmatiſchen Gotteserkenntnis als Vorausſetzung zugrunde liegen muß, läßt ſich trotz aller entgegenſtehenden Bedenken pſychologiſch auf naturgemäße Weiſe entſtanden denken. Sowohl die empiriſche Beobachtung des unbefangenen religiöſen Lebens wie die Geſchichte der Reflexionen über den Urſprung der religiöſen Vorſtellungen ergiebt das Reſultat, daß die Entwickelung der Gottesidee den vier pſychologiſchen Stufen des Seelenlebens entſpricht.

Das erſte, elementarſte Motiv ſind die Wünſche, die Hoffnungen und Befürchtungen des Gemüts. Quod volumus, credimus. Die Götter ſind Wunſchweſen; ſie ſind das, was wir nicht ſind, aber ſein möchten, und ſie ſind zugleich die erwünſchte Machtquelle für die Erfüllung unſerer Wünſche.

Das zweite Element iſt der halb unbewußt vollzogene Analogieenſchluß der unwillkürlichen Phantaſiethätigkeit, welche ebenſo in der Traumbildung, wie in wachend kombinierender Ideenaſſociation die mannigfachen und wechſelnden Anſchauungsbilder, welche in der Seele leben, gegenſeitig überträgt, das Lebendige durch Lebloſes, das Perſönliche durch Unperſönliches ſymboliſiert und ſo beſonders in der Namengebung, im Ahnenkult, in der Heroenverehrung und im Heldenmythus wirklichen Menſchen übermenſchliche Naturkräfte zuſchreibt, aber auch umgekehrt das Lebloſe belebt, das Unperſönliche perſonifiziert und auf dieſe Weiſe den Naturmythus und den Göttermythus hervorbringt.

Sodann folgt als dritte Stufe die bewußte Frage nach dem Wie und Warum: das Verſtandesrätſel ſchafft den Kauſalitätsbegriff und zwingt den nach durchgängigem Zuſammenhang forſchenden Verſtand, zur Vorſtellung von übermenſchlichen Urſächlichkeiten, zuletzt zur Idee eines letzten mehr oder weniger perſönlich gedachten Urweſens emporzuſteigen.

Der höchſte und vollkommenſte Beweggrund des Gottesglaubens iſt der relativ uneigennützige Sinn für das ſittlich Wertvolle, für Gut und Böſe, Recht und Unrecht, das ſittliche Bedürfnis nach Vergeltung (namentlich für andere) und nach Vervollkommnung für das eigene Selbſt. Erſt dieſes Motiv begründet

die unvermiſcht religiöſe Vorſtellung von der Gottheit als perſönlich-ſittlicher Schickſalsmacht. Auch hier können, wie auf der erſten eudämoniſtiſchen Stufe, zwei Modi unterſchieden werden, je nachdem die ſittliche Freiheit oder das Gewiſſen zugrunde gelegt wird. Wie dort die Götter teils Wunſchweſen, teils Bezugsquelle für das Gewünſchte waren, ſo iſt hier die Gottheit einerſeits das ideale Vorbild für das freie menſchliche Vervollkommnungsſtreben, anderſeits die ideale Autorität, an welche das Gewiſſen gemahnt und welche die ethiſche Weltordnung verbürgt.

Von einer Begründung dieſer Theorie über die Entſtehungsgeſchichte der Gottesidee ſehen wir hier ab [1]). Es genügt, darauf

---

1) Daß manche anderen Erklärungen möglich ſind und daß auch innerhalb der pſychologiſchen Ableitung mannigfache Verzweigungen und Modifikationen der religiöſen Motive Berückſichtigung verdienen, iſt ſelbſtverſtändlich. Abweichend von der bei Religionsphiloſophen und Kulturhiſtorikern ſonſt vorherrſchenden Einteilungsweiſe, bei welchen meiſt ausſchließlich ein Beweggrund oder doch ganz wenige berückſichtigt werden, habe ich in einem 1883 veröffentlichten Grundriß der Glaubenslehre I, § 13, § 22—24 eine gedrängte Skizze der möglichen Ableitungen gegeben. Manche Kulte, wie die Tierverehrung (§ 70) bedürfen noch beſonderer Erklärung. — Auf einen graſſierenden Irrtum möchte ich aber ausdrücklich hinweiſen. Die Theorie des Animismus, welche gegenwärtig als die am meiſten verbreitete gelten darf, will die Urform der Religion auf den Geiſterglauben zurückführen, und man meint damit eine prähiſtoriſche Begründung ſowohl des Unſterblichkeits- wie des Götterglaubens gefunden zu haben. Namentlich Lubbock, Tylor und Caſpari ſind die Autoritäten, auf welche ſich z. B. Tiele, v. Hellwald, Lippert berufen. Aber die Auffaſſung von dem urſprünglichen „Seelenkult“ iſt bei jenen Gelehrten gar nicht eine übereinſtimmende. Bald iſt der eigentliche Beweggrund die unreflektierte Anhänglichkeit an das Familien- oder Stammeshaupt, bald bewußte euhemeriſtiſche Menſchenvergötterung, bald die Unfähigkeit, ſich das Sterben als Vernichtung vorzuſtellen, bald die „ſchamaniſche“ Ausbeutung des Traumlebens, bald der natürliche Zwang, unerklärliche Erſcheinungen des wirklichen Lebens auf geiſterhafte Urheber zurückzuführen, — ja ſogar die Feuererzeugung ſoll mit dem Sinn für Licht und Wärme nicht bloß den Geſtirndienſt, ſondern auch den Kultus der „warmen Atemſeele“ erzeugt haben! — Kurz, der Animismus iſt gar nicht ein Prinzip, ſondern ein modernes Stichwort, welches weſentliche und zufällige Urſachen der religiöſen Vorſtellungsentwickelung äußerlich und unkritiſch zuſammenfaßt. Das Vorhandenſein des Geiſterglaubens bedarf eben ſelbſt der pſycho-

hinzuweiſen, daß auf die Gottesvorſtellungen dieſelben Kategorieen anwendbar ſind, welche wir nunmehr als Schlüſſel für den Urſprung des Unſterblichkeitsglaubens verwerten.

---

logiſchen Erklärung, und nur mit dieſer haben wir es hier zu thun. Daß die Menſchenvergötterung nicht eine urſprünglich religiöſe Erſcheinung iſt, hatte ſchon Wuttke nachgewieſen, und Menzel zeigt (II, 331 ff.), daß die Apotheoſe ein faſt ausſchließlich griechiſcher und germaniſcher Gedanke ſei. Aber die wahren Urſachen z. B. des Prometheusmythus verkennt auch Menzel, indem er die epochemachenden Forſchungen Kuhns über dieſen Gegenſtand unberückſichtigt läßt. Wenn nun nach Kuhn der Prometheusmythus mit der Feuererzeugung und ihrer Analogie zur Erzeugung des Menſchen zuſammenhängt, ſo iſt doch auch dieſe Entſtehung einer religiöſen Vorſtellung eine zufällige, indem das ſprachliche Mißverſtändnis von pramāthyus dabei eingewirkt hat. Vgl. Steinthal in Zeitſchr. für Völkpſych. u. Sprachen II, 1 ff. Cohen V, 396 ff. — Wie ſehr übrigens die animiſtiſche Theorie in den Köpfen mancher Gelehrten ſpukt, erſieht man aus einer Ausführung, die v. Hellwald aus ſeiner Kulturgeſchichte (1875, 29) wörtlich in „Der vorgeſchichtliche Menſch“ (1880, 61. 62) herübergenommen hat, obwohl gerade das, was auf den Seelenkult ſich bezieht, nur mit Gewalt in den Zuſammenhang hineingezwängt worden war: „Die Seele erſcheint nun als rauchender Atemdampf, die Zeugung als Feuerreibung. Auch die Sitte der Leichenverbrennung, der Ahnenkultus und die Menſchenopfer ſind damit in Verbindung zu bringen.“ — Thatſächlich iſt hier lediglich das Beſtreben erſichtlich, die Hypotheſen Kuhns und Caſparis mit den eigenen höchſt prekären Anſichten in oberflächliche „Verbindung zu bringen“. — Gewiß iſt der Ahnenkultus vielfach ein Vehikel für die Entwickelung des Unſterblichkeitsglaubens geweſen. Aber der hiſtoriſch-thatſächliche Ahnenkult bedarf ſelbſt der pſychologiſchen Erklärung. Das Motiv desſelben kann der pietätsvolle Wunſch ſein, den Toten fortlebend zu wiſſen, und in dieſem Falle könnte man die Pietät als eine beſondere Modifikation des Wunſchmotivs oder auch des Vergeltungsmotivs bezeichnen. Daß indeſſen die Pietät nicht immer dieſen Wunſch gezeitigt hat, geht z. B. aus der Lehre des Konfucius hervor und iſt auch an ſich klar: die Pietät nötigt ja gerade auch zu der Forderung, die Ruhe der Toten nicht ſtören zu laſſen. Wenn trotzdem an dieſem negativen Motiv der Glaube an fortdauernde poſitive Beziehungen zu den Ahnen ſich geknüpft hat, ſo wirkten eben allemal andere pſychologiſche Momente mit, ſo namentlich das Traumleben und die Unfähigkeit, ſich die Vernichtung wertvoller Weſenheiten vorſtellig zu machen. Dazu kommen natürlich nationale Beſonderheiten, die nicht ſtreng zu unſerm Thema gehören; ſo wenn Herodot (im 4. Buche) von den Geten ſagt, daß ſie „an die Unſterblichkeit glauben“, womit er offenbar die ſpezielle nationale Bedeutſamkeit dieſes Glaubens für dieſes Volk hervorheben will (vgl. Curtius, Gelz. Monatsbl. 1861, 92).

Formell unterscheiden wir 1) das Begehrungsvermögen (des sinnlich gerichteten Gemütslebens), 2) die Einbildungskraft, 3) den Verstand, 4) den ethisierten Willen (des geistig gerichteten Gemütslebens) und zwar teils als produktives Vervollkommnungsstreben, teils als empfänglichen Sinn für das Gute und Gerechte, wie er im Gewissen und im Vergeltungsglauben sich kundgiebt.

Materiell unterscheiden wir 1) den eudämonistischen Wunsch. 2) Die Analogie — im Traumleben und in der Mythenbildung. 3) Die Kausalität. 4) Das Ideal, und zwar einerseits das ethische Ziel der Menschenwürde, d. i. die menschliche Vollkommenheit, anderseits die Gerechtigkeit einer sittlichen Weltordnung.

Suchen wir diese Kategorieen fruchtbar zu machen für die Erklärung des Unsterblichkeitsglaubens, so erweisen sie sich nicht bloß als ausreichend zur Disponierung des empirischen Materials, also nicht bloß formell als zweckmäßig, sondern sie bewähren sich auch sachlich durch ätiologische Vollständigkeit, indem sie im wesentlichen alle empirisch vorliegenden Erscheinungen gleichmäßig erklären. Die Probe wird darin bestehen, daß wir vergleichend feststellen, ob keine Erscheinung unerklärt bleibe, keine unwichtige in den Vordergrund gerückt, keine wichtige einseitig auf Kosten anderer bevorzugt werde. Falls das Ergebnis einer eingehenderen religionsphilosophischen Untersuchung diese Erwartungen rechtfertigen wird, so dürfen wir uns der Überzeugung hingeben, daß wir auch ohne das Korrelat des Gottesproblems zu berücksichtigen durch eine gleichmäßige psychologische Analyse des empirisch vorliegenden Materials über den Unsterblichkeitsglauben zu der nämlichen oder einer ganz ähnlichen Gruppierung gelangen müßten.

Der Jenseitsglaube entsteht 1) aus der subjektiven Triebfeder der Todesfurcht und dem entsprechenden positiv-eudämonistischen Wunsche, das Grab zu überwinden und „noch am Grabe die Hoffnung aufzupflanzen". 2) Aus der Phantasiethätigkeit namentlich des Traumlebens in seinen Analogieen mit dem wirklichen Leben. 3) Aus dem Verstandesrätsel, welches durch die einschneidende Thatsache des Todes uns nahe tritt und mit welchem sich ein objektives Grauen vor der Vernichtung des Lebens

verbindet, — ein intellektueller horror, der zu der Frage nötigt: „Was wird nachher ſein?“ 4) Aus den Poſtulaten des ſittlichen Wollens, und zwar zuerſt negativ aus den Bedürfniſſen des verletzten ſittlichen Selbſtgefühls, ſodann poſitiv aus dem Streben nach idealer Vollkommenheit in dem Bewußtſein des unendlichen Wertes der menſchlichen Perſönlichkeit.

I.

Der Wunſch, ein glückliches Leben für ſich und namentlich in Gemeinſchaft mit anderen möglichſt lange fortzuſetzen, iſt ebenſo wie die Furcht vor einem unerwünſchten Abſchluſſe des irdiſchen Glücksſpiels und der Schmerz um den Verluſt des Dahingeſchiedenen ein zu naturgemäßer und zu mächtiger Affekt, als daß man nicht ſchon a priori annehmen dürfte, es werden daraus jederzeit Triebfedern und Ahnungen religiöſer Art ſich entwickelt haben. Die elementarſte Triebfeder iſt zugleich die wirkſamſte; dem Geltungsbereich der dem Wunſchleben angehörenden Affekte kommt an Umfang und Intenſivität ſchwerlich ein anderes Motiv gleich. Eine Steigerung empfangen dieſe Affekte durch die Furcht vor dem Sterben, d. h. durch die pſychiſche Anhänglichkeit an das Leben, welche auch dann wirkſam iſt, wenn dasſelbe im einzelnen Falle keineswegs als ſonderlich wünſchenswert erſcheint. Ja gerade die trüben Erfahrungen während der irdiſchen Wallfahrt lenken den hoffenden Blick auf ein beſſeres Jenſeits. Gerade der Elende, dem die Wirklichkeit keine Roſen ſtreute, wird in der Vorſtellung eines jenſeitigen Lebens den Erſatz für das irdiſche Entbehren ſuchen. Die durch Chriſtus beſtätigte und vertiefte Denkweiſe: „Selig ihr Armen, denn euer iſt das Reich Gottes“ [1]), oder: „Lazarus hat das Böſe empfangen, nun aber wird er ſo getröſtet“ [2]), wird in jedem bekümmerten Gemüt ſchon auf einfachſter Kulturſtufe einen Wiederhall finden. So ergeben ſich mehrere Unterarten des Wunſchmotivs: die Furcht vor dem Aufhören des Glückes und der Trennungsſchmerz beim Tode unſerer

1) Luk. 6, 20.

2) Kap. 16, 25 *νῦν δὲ ὧδε παρακαλεῖται.*

Lieben, das Bedürfnis nach Befriedigung ungestillten Verlangens und die Erwartung gesteigerter Freude als Vollendung der irdischen Wohlfahrt; endlich der Wunsch des Ruhmbedürfnisses, die Erinnerung an das eigene Leben bei andern zu verewigen. Keins dieser Momente ist an sich notwendig egoistischer Art oder wenigstens ausschließlich egoistischen Ursprungs; mit jedem kann sich ein selbstloses Interesse an Mitlebenden oder Verstorbenen verbinden, obwohl sie sämtlich den Triebfedern des natürlichen, auf endliche Zwecke gerichteten Menschen angehören. Ja wir finden sogar, daß der individuelle, idiopathische Wunsch weniger als der sympathische auf die Vorstellung eines jenseitigen Lebens hindrängt. Die auf das eigene Ich reflektierende Todesfurcht klammert sich zunächst mehr an die Hoffnung, einstweilen dem Sterben zu entgehen, wie der Ertrinkende den Strohhalm ergreift [1]). Anders wenn in der Fürsorge für andere, in dem gemeinsamen Unglück der hoffende Sinn zu ruhigerer Entwickelung seiner Wünsche fortzuschreiten Gelegenheit hat.

Die beiden ersten der oben genannten Momente finden ihren Ausdruck in den Totenklagen der Naturvölker, in welchen oft eben so sehr wie der Schmerz um den Verlust des Toten das selbstlose Bedauern sich ausspricht, daß er nunmehr auf das

---

1) Als Muster dieser individuellen Klage angesichts des Todes, obzwar auf religiöser Grundlage, kann der 88. Psalm gelten (V. 4. 11—13): „Denn satt an Übeln ist meine Seele, und mein Leben reicht hinan zum Scheol. Wirst du an den Toten Wunder thun? Werden Schatten erstehen, dich zu loben? Wird man in der Gruft deine Huld, im Nichtsein deine Treue verkünden? Wird man in der Finsternis dein Wunder kennen und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?"

Über die Stellungnahme des Alten Testaments zur Unsterblichkeitshoffnung überhaupt vgl. aus der neueren Litteratur bes. H. Schultz, Alttestamentl. Theol. 2. Aufl. 1878. S. 345 ff. 653 ff. 807 ff. Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, 1861, bes. IV, § 8—14. S. 206 ff., bes. § 10, 219 ff. (über Hiob 19, 25). Ferner A. Wahl, Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre des alttestamentl. Hebraismus, 1871. Bidder, Über Kohelets Stellung zum Unsterblichkeitsglauben, 1875. Weitere Litteratur s. Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1888 und Realencykl. f. prot. Th. u. Kirche, XVI, 194. 195.

irdiſche Glück verzichten müſſe. In dem Opfergeſang beim Totenopfer der Keriahs (unter den Kohls in Vorderindien) heißt es:

„Wir ſchalten dich nie; wir kränkten dich nie;
„Kehre zu uns zurück!
„Wir liebten und pflegten dich ſtets; und lebten lange zuſammen unter dem nämlichen Dach;
„Verlaß es jetzt nicht!
„Es nahen die nächtlichen Regen und kalte, ſtürmiſche Tage,
„O, wandere nicht umher!
„Weile nicht bei der verbrannten Aſche, komme wieder zu uns,
„Nicht findeſt du Schutz unterm Pipulbaum, wenn mächtiger Regen herabſtrömt.
„Die Weide ſchützt dich nicht vor der bitteren Kälte des Windes.
„Komme in dein Haus!
„Es iſt gefegt und gereinigt für dich, und wir ſind da, die dich immer geliebt;
„Und Reis iſt hingeſtellt und Waſſer für dich.
„Komme heim, komme heim, komme zu uns zurück!“ [1])

In dem Wunſch, den Toten glücklich zu ſehen, wurzelt der religiöſe Gebrauch der Totenmahlzeiten, welche mit pſychologiſchem und geſchichtlichem Recht als „Totenopfer“ bezeichnet werden und mit welchen ſich die weit verbreitete Sitte verbindet, dem zu Beſtattenden das, was ihm auf Erden das Liebſte war, mit auf den Weg zu geben, eine Sitte, deren Sinn Schiller in „Nadowefſiers Totenlied“ in die Worte kleidet:

„Bringet her die letzten Gaben, Stimmt die Totenklag'!
„Alles ſei mit ihm begraben, Was ihn freuen mag.“

Dieſer Brauch, mit dem die Witwenverbrennung in Indien und die blutigen Menſchenopfer bei den Azteken und manchen Naturvölkern zuſammenhängen, reicht in ſeinen Nachwirkungen noch in die ziviliſierte Welt hinein. Schwartz erwähnt [2]) als einen uralten und trotzdem noch jetzt in der Altmark und im Havellande herrſchenden Gebrauch, dem Toten als Fährgeld ein kleines Geldſtück unter die Zunge zu legen, und meint, dieſer Gebrauch hänge mit

1) Tylor, Anfänge der Kultur II, 32.

2) Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum mit Bezug auf Norddeutſchland, 2. Aufl. 1862, S. 124 f. S. 76; vgl. Urſprung der Mythologie, S. 248. 273.

der alten Vorstellung eines Totenreiches im Himmel und dem Übersetzen der Seele im Gewitter zusammen, „wo in den fallenden Blitzen der Fährlohn gezahlt zu werden schien, so daß also die Toten mit einem solchen ausgerüstet wurden". Offenbar der bekannte Obolos des Charon-Fährmannes, der auch im etruskischen Volksglauben sein Analogon hatte [1]).

Bis ins vorige Jahrhundert erhielt sich bei deutschen Bauern der Brauch, daß die Totenwachen in den Leichenstuben Spiel und Scherz trieben, um die anwesende Seele zu ergötzen [2]). In manchen Gegenden wird noch heute für den Verstorbenen ein Stuhl an den Tisch gestellt, ein besonderes Licht angezündet und Speise und Trank der unsichtbaren aber leibhaft anwesenden „Seelenperson" vorgesetzt [3]). Wenn wir uns erinnern, daß schon die alten Ägypter Vorräte von Kuchen und gerupften Enten auf Rohrgeflecht in das Grab mitgaben oder, wo es möglich war, die Mumie im Hause behielten, damit sie der Mahlzeit beiwohnen könne [4]), — wenn wir ganz ähnliche Gebräuche bei den westafrikanischen Negern [5]), bei den Peruanern, bei den Tahitiern wiederantreffen [6]), so dürfen wir auf ein gemeinsames psychisches Motiv schließen, welches in dem doppelten Wunsche besteht, mit dem Toten vereinigt zu bleiben und ihn dauernd glücklich zu wissen.

Es ist gewiß übertrieben, wenn manche Kulturhistoriker auch die christlichen Totenmessen direkt auf jene heidnischen Gebräuche zurückführen wollen. Aber das Grundmotiv, der Wunsch, daß es dem Toten wohlergehen möge und daß die direkte Beziehung zwischen uns und ihm einen feierlichen Ausdruck finde, spricht sich auch in

---

1) Vgl. Preller, Griech. Mythol. 1860, I, 639.

2) Swoboda (nach Wuttke und Schwartz) I, 134 ff.

3) Ebendas. — Dem Einwurf, daß die Speise unberührt bleibt [vgl. das Apokryphum vom Bel zu Babel], wird entgegengehalten: „Die Toten laben sich an dem Duft, begnügen sich mit dem ‚Geist' der Speise" (Swoboda, S. 134). — Walter von der Vogelweide traf die Bestimmung, daß auf seinem Grabe den „lieben Vögelein" Nahrung gespendet werden solle (O. Schwebel, Der Tod in deutscher Sage und Dichtung, 1876, S. 51).

4) *σύνδειπνον καὶ συμπότην ἐποιήσαντο.* Lucian, De Luctu 21.

5) Waitz, Anthrop. der Naturvölker II, 191. 192.

6) Wuttke I, 309. Swoboda a. a. O.

dieſer katholiſchen Feier zweifellos aus. Das letztgenannte Beſtreben, ſowie das öffentliche Gebet für die Toten (2 Makk. 12, 46) und damit die Totenmeſſen überhaupt hat der Proteſtantismus fallen gelaſſen [1]), und dieſe Ablehnung mag als indirekter Beweis für die Verwandtſchaft jener Feierlichkeit mit den heidniſchen Totenopfern angeſehen werden [2]). Ein merkwürdiges Beiſpiel, das als ein direkter Beweis für dieſen Zuſammenhang gelten darf, führt Tylor [3]) nach Saint-Foix an. Derſelbe erzählt [4]) von der vierzigtägigen Leichenfeierlichkeit eines früheren franzöſiſchen Königs. „Sein Wachsbildnis war zur Parade aufgeſtellt, und man bediente ihn bei den Mahlzeiten gerade ſo, als wenn er noch lebte. Der Haushofmeiſter übergab dem vornehmſten Pair die Serviette, um ſie dem Könige zu überreichen; die Waſſerbecken wurden neben den königlichen Lehnſtuhl geſetzt; ein Geiſtlicher ſprach den Tiſchſegen, und an das übliche Dankgebet ſchloß ſich alsdann der Geſang de profundis an“ [5]). Wenn derartige abergläubiſche Vor-

---

1) Vgl. hierzu Stirm, Darf man für die Verſtorbenen beten? Jahrb. f. d. Th. II, 1856. Wasmansdorff, Relig. Motive der Totenbeſtattung, 1884. Chyträus, De morte et vita aeterna, 1590. — Daß Gebet und Almoſen den Toten nützen können, beſtritt ſchon der arianiſche Presbyter Aerius in Sebaſte. Nach Auguſti (Denkw. IX, 527) ſind die Worte Auguſtins (De cura pro mortuis ger. § 4) curatio funeris, condicio sepulturae, pompa exequiarum magis sunt vivorum solacia quam subsidia mortuorum ins kanoniſche Recht aufgenommen. Der letztere Zweck iſt ſomit nicht ausgeſchloſſen, wie auch § 22 die näheren Bedingungen, unter welchen ſolche beneficia dem Verklärten zugute kommen können, angegeben werden. Luther hingegen ſagt in der Vorrede zu lateiniſchen und deutſchen Begräbnisgeſängen: „Wir haben in unſeren Kirchen die päpſtlichen Greuel, als Vigilien, Seelenmeſſen, Begängnis, Fegefeuer und alles andere Gaukelwerk, für die Toten getrieben, abgethan und rein ausgefeget.“

2) Vgl. beſ. Wasmansdorff, Die religiöſen Motive der Totenbeſtattung, 1884, S. 15 ff.

3) II, 34.

4) Saint-Foix, Essais historiques sur Paris IV, 147 f.

5) Die ſonſt wichtige Frage, welche die eklektiſche Kulturgeſchichtſchreibung z. B. Lippert (wohl in Anlehnung an Leckys' Sittengeſchichte) ausführlich erörtert und in bejahendem Sinne beantwortet, ob die Totenmeſſe in ihren altkirchlichen Urſprüngen in bewußtem und abſichtlichem Zuſammenhang mit heid-

ſtellungen über die direkten Beziehungen zwiſchen Toten und Lebendigen im Proteſtantismus abgethan ſind und nur im Spiritismus wiederauftauchen, ſo hat doch das andere Motiv, der Wunſch, daß es dem Toten wohlergehen möge, eine dauernde Berechtigung und Geltung erhalten, und dieſes iſt inſofern das weſentlichere Wunſchmotiv, als es das uneigennützigere, dem idealen Weſen des Menſchen entſprechendere iſt. Die ſeeliſche Richtung, welche in dem Wunſchmotiv überhaupt zum Ausdruck kommt, hat thatſächlich eine dauernde Geltung in der chriſtlichen Hoffnungslehre behauptet [1]).

In dieſer ſeeliſchen Regung treten nun hauptſächlich zwei Momente hervor, welche zwar meiſt ungeſchieden miteinander ſich entwickeln, aber genetiſch und effektiv ſorgfältig zu unterſcheiden ſind: die Furcht vor dem Tode und die Furcht vor dem Sterben. Beides muß unterſchieden werden, wenn auch nachweisbar wäre, daß faſt in jeder Todesfurcht beide Momente vermiſcht auftreten. Dort die Angſt vor dem ungewiſſen Zuſtande der Vernichtung nach der Todesſtunde und in infinitum, — einem problematiſchen Zuſtande, den wir „wie die Kinder das Dunkle fürchten [2])“; hier

---

niſchen Sitten ſich entwickelt habe, gehört nicht zu unſerm Thema, weil das Motiv der Accommodation ein lokal-bedingtes und zufälliges iſt und im Vergleich zu den allgemeinen pſychologiſchen Beweggründen kaum in Betracht kommt. Vgl. Lippert, Chriſtent., Volksgl., Volksbrauch, S. 261 ff.

1) Anſtatt die zahlreichen Belege aus der H. Schrift und Dogmatik zuſammenzuſtellen, begnügen wir uns, bezüglich des altruiſtiſchen Wunſchmotivs auf den inneren logiſchen Zuſammenhang zwiſchen 1 Petr. 3, 19 und Hebr. 2, 9—17, zwiſchen Mark. 10, 45 und 1 Theſſ. 4, 14, — bezüglich des individuellen Motivs aber auf Paulus' ausdrückliches Selbſtzeugnis Phil. 1, 21—23 zu verweiſen, wonach die Auflöſung ihm κέρδος und Gegenſtand der ſtärkeren ἐπιθυμία iſt, weil er ſo mit Chriſto völliger vereinigt zu ſein Ausſicht hat. Wenn P. trotzdem aus ſittlichen Gründen dem Wunſchmotiv nicht die entſcheidende Rolle einräumt, ſo geht aus dieſem moraliſchen und ſozialen Verzicht wenigſtens ſoviel hervor, daß auch vom chriſtlichen Standpunkt aus ſogar die individuelle pſychiſche Sehnſucht beſtimmend auf das Jenſeitsideal einwirkt. Ferner erinnere ich an das Kreuzeswort Jeſu vom „Paradieſe“ und an den letzten Wunſch im neuteſtamentl. Kanon Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ.

2) In dieſer Formulierung erinnert Schopenhauer (Welt als W. und

das Bangen und Zagen vor dem oft ſchmerzhaften und grauenhaften Zerſetzungsprozeß, der mit der Trennung der Seele vom Körper, alſo mit dem Tode ein Ende hat, der aber einen Kampf vorausſetzt, dem auch der Jenſeitsgläubigſte unterliegen wird und den auch der Heiland durchgekämpft hat. Dort die fragende Konzeſſion: „Was die lange Todesnacht mir auch für Gedanken macht", — hier der Wunſch: „Dum me mori est necesse, noli mihi tunc deesse!" „Ach könnt' ich, o mein Leben, an deinem Kreuze hier mein Leben von mir geben, wie wohl geſchähe mir!" Bei dem erſten Moment wirkt ſchon das Verſtandesrätſel mit; es iſt das menſchlichere Motiv, deſſen das Tier ſchwerlich fähig iſt, während der gläubige Menſch, der in vollem Gottvertrauen den Tod herannahen ſieht, die Schrecken desſelben völlig überwinden kann und ſoll. Dem andern Angſtgrunde iſt wie der edelſte Menſch, ſo auch das Tier zugänglich, und inſofern käme auch dem letzteren die Unſterblichkeitsſehnſucht zu, falls nämlich Arnold Ruge recht hätte, da er erklärte, die Unſterblichkeit ſei „die Abneigung des Menſchen gegen das Sterben" [1]). Daß aber auch dieſe lakoniſche Motivierung der Allgemeinheit des Unſterblichkeitsgedankens nicht notwendig von unverſtändigem Spott inſpiriert zu ſein braucht, dafür möchte ich mich auf Goethe berufen. „Das Unſterbliche iſt nicht dem ſterblichen Lebenden zu vergleichen, und doch iſt auch das bloß Lebende verſtändig. So weiß der Magen

---

Vorſt. II, 4, am Schluß) an Platons Wort (nach Curtius: „In jedem wohnt ein furchſames Kind, welchem bange iſt um die dunkle Zukunft, als könne in ihr Seele und Bewußtſein verloren gehen." Gelzer, Monatsbl. 1861, 95 f.). Platon läßt den Sokrates (Phädon. 77) ſagen: „Ihr ſcheint euch zu fürchten wie die Kinder, der Wind möchte die Seele, wenn ſie aus dem Leibe herausfährt, auseinanderwehen und zerſtäuben, zumal wenn einer in recht tüchtigem Sturmwinde ſtirbt." Vgl. Schillers Diſtichon „Unſterblichkeit":

„Vor dem Tod erſchrickſt du? Du wünſcheſt unſterblich zu leben?
Leb' im ganzen! Wenn du lange dahin biſt, es bleibt."

Ferner M. Müller, Eſſays I, 260: „Die Metaphyſiker der Vorzeit empfanden den horror nihili nicht in demſelben Grade, wie wir es thun."

1) Ein Ausſpruch, den ihm ſelbſt Thomas Buckle übel genommen hat; vgl. die biographiſche Vorrede zur deutſchen Überſetzung (von Ritter, 1870, mit Rückſicht auf Ruge, 1860) ſeiner History of civilisation, 1857.

recht gut, wann er hungert und dürstet“ [1]). Auch das felsenfeste Vertrauen des hebräischen Sängers: „Ich werde nicht sterben, sondern leben“; „Jahveh züchtigt mich wohl, aber er giebt mich dem Tode nicht“ [2]) —, obwohl im Zusammenhange einer tieferen Auffassung zugänglich, hat doch dem greifbaren Grundgedanken nach nichts anderes als jenes Ziel, die Abneigung gegen das Sterben, im Auge. Wie unendlich wichtig gerade die Beseitigung des Grauens vor dem Sterben, wie volkstümlich die Hoffnung auf ein friedevolles Lebensende ist, davon erhält man einen lebhaften Eindruck im katholischen wie im evangelischen Gottesdienste, dort, wenn alltäglich in der Litanei der respondierende Gebetsrefrain: „Heilige Maria, Mutter Gottes, tritt für uns ein, jetzt und in der Stunde des Absterbens!“ wiederholt wird, hier am Totenfest, wo der Gesang des Liedes: „Wer weiß, wie nahe mir mein Ende“ mit seinem Refrain: „Mach's nur mit meinem Ende gut!“ die Stimmung des denkbar tiefsten Ernstes wachzurufen und auszubreiten geeignet ist. Auch diese Seite des Todesbangens findet somit ihr Korrelat in der christlichen Hoffnungslehre.

Als treffender Beleg, wie aus dem Wunsch, dem Tode zu entgehen, verbunden mit dem Bangen vor dem Vorgang des Sterbens, der spezifisch-christliche Jenseitsglaube sich entwickeln konnte, welcher die Hoffnung auf eine leibliche Wiederbelebung einschließt, bietet sich uns der 16. und der 49. Psalm und daneben eine Stelle aus der Elihurede im Hiob. Die hoffnungsvolle Ausschau im 16. Psalm:

V. 10. „Denn nicht wirst du meine Seele der Unterwelt preisgeben,
Nicht Deine[n] Frommen schauen lassen die Grube.“

V. 11. „Du wirst mir kundthun den Weg des Lebens,
Fülle von Freuden ist vor Deinem Angesicht,
Wonnen in Deiner Rechten für und für“

giebt zunächst keine Veranlassung, über das Motiv der diesseitigen Lebensfreude und das aus ihr entspringende Bangen vor dem Tode hinauszugehen [3]). Dennoch wird diese Stelle im Neuen Testa-

1) Sprüche in Prosa VI (Cotta) XIII, 203.

2) Ps. 118, 17. 18.

3) Dasselbe gilt von Hiob 19, 25—27. Vgl. meine Ausführungen in

ment [1]) als beſtimmte Weisſagung auf die Auferſtehung des Meſſias verwertet, woraus erſichtlich iſt, daß die Ausdrücke, welche ſich auf die Rettung vor dem Scheol beziehen [2]), inzwiſchen unter dem Einfluß der rabbiniſchen Auslegung und Überlieferung auf die dereinſtige Errettung aus dem Scheol gedeutet wurden [3]). —

Im 49. Pſalm wird die Errettung des Frommen von dem Elend des Scheol (v. 16) mit dem Untergang der Gottloſen verglichen, welche durch den Tod in ihren irdiſchen Berechnungen getäuſcht, ihrer zeitlichen Güter verluſtig und wie die Tiere dahingerafft werden. Die Hoffnung des auf Gott Vertrauenden:

„Doch meine Seele wird Gott der Unterwelt entreißen,
Denn er wird mich aufnehmen!“

hat nach dem Zuſammenhang und nach den Parallelſtellen den Sinn, daß Gott ihn ſo lange vor dem Tode bewahren werde, bis er in Übereinſtimmung mit Gottes Willen ſein Lebensende als normalen Abſchluß der irdiſchen Laufbahn ſelbſt erwarten wird [4]). Während der Gottloſe vorher ohne den Ernſt des Todesgedenkens im Trachten nach vergänglichem Gute aufging, nachher aber unvorbereitet und ohne die beſeligende Hingabe in Gottes

---

Zeitſchr. f. kirchl. Wiſſ. u. kirchl. Leben 1888, S. 610f. mit C. G. Th. Köstlin, De immortalitatis spe, quae in libro Jobe apparere dicitur, 1846 und Herm. Schultz a. a. O.

1) Apg. 2, 27—31.

2) Wenn שַׁחַת V. 10 in LXX und Apg. 2, 27 mit διαφθορά (Verweſung) überſetzt wird, ſo deutet auch dieſer Ausdruck ebenſo wie der parallele אֲבַדּוֹן ἀπώλεια Pſ. 88, 12 nur auf den Zuſtand hin, welchem an ſich jeder Geſtorbene verfällt. Die Beziehung auf ein Wiederaufleben in verklärter Leiblichkeit iſt alſo auch durch die Überſetzung keineswegs notwendig gegeben.

3) Eine ähnliche Metamorphoſe zeigt das Verhältnis der älteren Edda zur ſpäteren nordiſchen Mythologie. Dort die troſtloſe Abneigung gegen das Sterben: „Leben iſt beſſer, auch Leben in Armut; der Tote iſt zu nichts mehr nütze“; hier die ausgebildeten Vorſtellungen von einem Fortleben in der ſeligen Walhall.

4) Auch Ritſchl, der ſich auf H. Schultz beruft, ſieht in dem Ausſpruch die Gewißheit, unter Gottes Schutz zu ſtehen, wodurch der Gerechte von Todesfurcht befreit wird (Rechtf. u. Verſ. II, Kap. 1, 11, S. 87). Vgl. aber S. 77: „Daß er von Gott werde zu ſich genommen werden.“ Hier ſcheint Ritſchl den Ausdruck abſichtlich unbeſtimmt gewählt zu haben.

Willen eine Beute des Todes wird, so steht bei dem Rechtschaffenen Hoffen und Verhalten, Gotteswille und Menschenherz in vollster Harmonie. Bei dieser Gelegenheit schildert nun der Dichter das vergebliche Streben der Gottlosen nach endlosem irdischen Bestande, den Widerspruch zwischen der Endlosigkeit des Gegenstandes ihrer Wünsche und der Endlichkeit ihrer Wunschmotive selbst — mit den Worten:

„Den Bruder vermag nicht der Mensch zu lösen,
„Kann Gott nicht Lösegeld zahlen,
„Zu teuer ist seines Lebens Kaufpreis,
„(Und er steht ab auf ewig!)
„Daß er fortlebe für und für
„Und nicht die Grube sehe.
„Er sieht sie! Weise sterben
„Und zugleich Thor und Narren kommen um
„Und lassen anderen ihr Gut“ [1]).

Mit einem aussichtsvolleren Ergebnis rechnet nun zwar eine parallele Stelle aus der Elihurede, in welcher die Hoffnung auf Errettung aus schwerer Krankheit, die Gott gesendet, in die Worte gekleidet wird: „Wenn für ihn ein Engel-Mittler ist, einer von den Tausenden, und er verkündigt dem Menschen sein Recht (d. h. seine Lebensordnung), so erbarmet sich Gott seiner und spricht: Befreie ihn vom Sinken ins Grab, ich habe eine Bürgschaft (כֹּפֶר Deckung) erhalten“ [2]). Aber auch diese Befreiung bezieht sich auf die Herstellung der Gesundheit, unterscheidet sich also inbezug auf das Ergebnis nicht wesentlich von Ps. 49, 16.

An diese beiden Stellen, von denen die erste die Unmöglichkeit einer Befreiung vom Sterben und vom Tode trotz des lebhaftesten Wunsches veranschaulichen will, die andere an die Möglichkeit eines Aufschubes des Todesverhängnisses erinnert, hat später diejenige Erwägung angeknüpft, welche aus der Sehnsucht nach Befreiung von dem Verhängnis des Todes den Glauben an die endgültige Überwindung des Todes entwickelt hat. Das synoptische Wort Jesu: „*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν*

1) Ps. 49, 8—11.
2) Hiob 33, 23. 24; vgl. Ritschl, S. 78. 79.

διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν [1])", welches neben der Formel der Einſetzung des Abendmahls [2]) der wertvollſte und maßgebendſte Beleg für das Selbſtzeugnis Jeſu in Hinſicht auf die Bedeutung ſeines Todes für ſeinen Erlöſerberuf iſt, geht ebenſo, wenn auch nicht mit derſelben Evidenz, wie die rhetoriſche Frage: τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; [3]) direkt auf jenes Pſalmwort und auf die Elihurede zurück. Sachlich iſt die letzterwähnte Frage (Matth. 16, 26) als Einleitung oder Vorbereitung jener Antwort (20, 28) zu betrachten. Wer ſein Leben eingebüßt hat, der mag die ganze Welt hingeben, — das Leben löſt er nicht wieder ein. „Was wird ein Menſch geben (können) als Äquivalent oder Deckung [4]) für ſeine Seele?" Nach dem Pſalmwort — nichts: den Herrn des Lebens kann auch der Bruder deſſen, der einmal nach allgemeinem Verhängnis dem Sterben unterworfen, dem Tode verfallen iſt, durch keine Wertgabe umſtimmen und zur Abänderung des Weltgeſetzes bewegen. Dennoch bleibt der Wunſch beſtehen, — und in der Perſon des Erlöſers iſt die Vollmacht Gottes, des Herrn über Leben und Tod, auf Erden erſchienen [5]), um jenen Löſepreis zu zahlen, den nicht einer ſonſt für einen, nicht viele für viele, ja nicht einmal viele für wenige oder für einen hätten leiſten können. Der Meſſias hat dieſe Leiſtung vollbracht. Wie der Knecht Gottes nach dem exiliſchen Propheten ſein Leben für viele, d. h. ſowohl an Stelle vieler [6])

1) Matth. 20, 28. Mark. 10, 45.

2) Nur daß in dieſer Formel der Zweck der Sündenvergebung, in jener Zentralſtelle dagegen der Zweck der Abwehr des Todes hervortritt. Beides vereint, wie gelegentlich im Alten Teſtament Jeſ. 38, 17, im Neuen Teſtament hauptſächlich 1 Kor. 15.

3) Matth. 16, 26. Mark. 8, 37.

4) Dem künſtlichen Unterſcheidungsverſuch zwiſchen dieſen beiden Begriffen, auf den Ritſchl große Mühe verwendet, kann ich nicht folgen. Äquivalent iſt adäquate Deckung. Wenn „Löſepreis", nicht aber „Löſegeld" als zuläſſig gelten ſoll, ſo greift dieſe haarſpaltende Klaſſifizierung über die Leiſtungsfähigkeit des hebräiſchen Sprachidioms hinaus.

5) Röm. 14, 7. 8. Hebr. 2, 14. 15.

6) Jeſ. 53, 6.

als auch zugunſten vieler [1]) hingeben ſollte, während die vielen, die für ſeine Seele als Kaufpreis hingegeben waren [2]), nicht verhüten können, daß er der Mißhandlung und Verachtung, dem Elend und dem Tode preisgegeben wird [3]): ſo hat der erſchienene Meſſias, der ſich als jenen Gottesknecht wußte [4]), an Stelle vieler [5]) das Loskaufsmittel zugunſten derſelben hingegeben in Geſtalt ſeines eigenen Lebens. „Des Menſchen Sohn iſt nicht gekommen ſich bedienen zu laſſen, ſondern zu dienen und an Stelle vieler ſeine Seele als Löſepreis (oder Bürgſchaft) hinzugeben.“ Es handelt ſich nach dem logiſchen Zuſammenhang mit einer wichtigen korreſpondierenden Stelle (Matth. 16, 26) und mit der beiden zugrunde liegenden Pſalmſtelle (49, 8—11) um die Befreiung von den Schrecken und der Obmacht des Todes; und Chriſtus hat, wie ja auch im zweiten Timotheusbrief und im Hebräerbrief ausgeführt wird [6]), durch ſeinen Tod unſerm Tode die Macht genommen und dieſe Befreiung der Seinigen von der Furcht vor den Schrecken des Sterbens als Zweck ſeines Lebens aufgefaßt [7]). Gerade die änigmatiſche und gnomiſch-knappe Form der bezüglichen eigenen Äußerungen Jeſu hat dann weiterhin wahrſcheinlich die Wirkung gehabt, daß der Gedanke an ſeine todüberwindende Wirkſamkeit mit den poſitio-eſchatologiſchen Vorſtellungen von der Paruſie in Verbindung geſetzt wurde [8]).

---

1) Jeſ. 53, 5. 12.

2) Jeſ. 43, 3 u. 4.

3) Jeſ. 53, 3. 8; vgl. 50, 6.

4) Luk. 4, 21; 9, 22; vgl. Matth. 12, 17 ff.; 26, 54.

5) Eine bewußte Beziehung dieſes πολλῶν im Munde Jeſu auf die tauſende von Engel-Mittlern, von denen Elihu Hiob 33, 23 ſpricht, ſcheint mir zwar nicht unwahrſcheinlich, aber doch im ſtrengen Sinne unerweisbar. Eine Konjektur, welche an das Wort רַבִּים anknüpft, habe ich in dem unten erwähnten Aufſatz verſucht.

6) Hebr. 2, 14. 15. 2 Tim. 1, 10; vgl. Röm. 14, 8. 9; 5, 12—21; 8, 38.

7) Vgl. Ritſchl a. a. O., S. 88. Im weſentlichen ſtimme ich in der Auffaſſung von Matth. 20, 28 und der entſprechenden geſamten Gedankenſphäre des Neuen Teſtaments Ritſchl bei. Vgl. jedoch meine Abhandlung in Hilgenfelds Zeitſchr. f. wiſſ. Theol. XXXII, 2, 1889, zu dieſer Stelle.

8) Z. B. Phil. 3, 10. 11 und beſonders 1 Kor. 15, 23 ff. Joh. 5, 25 ff.

Aus der Gedankenentwickelung, welche im Lauf der Zeit an die beiden angeführten Pſalmſtellen und die Elihurede angeknüpft hat, erſehen wir die Tragweite, welche das auf den Tod bezügliche individuelle Wünſchen für die Anbahnung der beſtimmten dogmatiſch-fixierbaren Jenſeitsideale überhaupt haben kann. Noch allgemeiner und unmittelbarer entwickelt ſich aus dem altruiſtiſchen Affekt der Sympathie und Verehrung die beſtimmte Form des Unſterblichkeitsglaubens, ſei es, daß die ruhigere, objektive Betrachtung, welche ſich mit der Teilnahme an fremdem Schickſal verbindet, die ideale Seite der Todesvorſtellungen mehr zu ihrem Rechte kommen läßt, oder daß — auf dem Standpunkte lebhaften Naturgefühls und ſklaviſcher Abhängigkeit — die innige Anhänglichkeit an die Familienglieder, die ſüße Gewohnheit der Gemeinſchaft und die grenzenloſe Verehrung für das autoritative Stammesoberhaupt den Wunſch beſonders nahe legt, die ſcheidende Perſon verewigt zu wiſſen.

Hier iſt jedoch der Geltungsbereich nicht zu überſchätzen, der dem Wunſch nach Verewigung anderer thatſächlich zukommen mag. Zum Prinzip erhoben würde die Ableitung des Unſterblichkeitsglaubens aus der Vergötterung hervorragender Perſönlichkeiten, Helden, Städtegründer, Häuptlinge zum Euhemerismus führen, der ſchon aus andern Gründen nicht viel Wahrſcheinlichkeit hat. Denn der Euhemerismus iſt ein rationaliſtiſches Prinzip und räumt der Reflexion zu großen Einfluß auf die Entſtehung religiöſer Vorſtellungen ein. Dazu kommt, daß thatſächlich Pietät und Verewigungsſtreben nicht immer Hand in Hand gehen. Gerade in China, wo die Verehrung und Pietät für die Vorfahren zu allen Zeiten am mächtigſten war, trägt der Ahnenkult gar nicht das Gepräge des Wunſches, den Toten fortlebend zu wiſſen, ſondern er gründet ſich lediglich auf Pietät und Pflichtbewußtſein, urſprünglich vielleicht nur auf die Vorſtellung von einem unzerſtörbaren und unveränderlichen Weſen in jeglichem Dinge überhaupt. Aber gleichwohl iſt es immerhin auffallend, daß das Intereſſe an der Fortdauer hervorragender Mitmenſchen gerade auf niederer Kulturſtufe öfters zu der Vorſtellung geführt hat, daß überhaupt nur die ausgezeichneten Individuen wirklich und dauernd fortleben, ſo daß

namentlich die Seelen der Guten, der Helden und der Häuptlinge für unsterblich gehalten werden. Mit dieser Thatsache, deren wir weiterhin noch einmal Erwähnung thun werden, darf man wohl vergleichen, daß auch im Daniel- und im zweiten Makkabäerbuche so gesprochen wird, als ob nur die Israeliten, in den Psalmen Salomos und der größeren Gruppe der Henochweissagungen sogar so, als ob nur die Frommen unter den Israeliten auf ein ewiges Leben zu rechnen haben [1]). Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß die israelitische Frömmigkeit gerade in der früheren Periode frischeren Lebensgefühls keinen Anlaß genommen hatte, aus der patriarchalischen Verehrung bevorzugter Volkshäupter den Unsterblichkeitsgedanken zu entwickeln, und wenn Henoch, Samuel und Elias eine Ausnahme zu machen scheinen, so spielt schon hier das ethische Motiv der Vergeltung ein [2]), welches noch mehr den späteren jüdischen Glauben charakterisiert [3]). Ebenso wenig richtet sich die Vorstellung der Naturvölker von dem Fortleben der Häuptlingsseelen nach den sympathischen oder antipathischen Wünschen der Überlebenden, sondern auch der Gefürchtete lebt fort [4]), —

---

1) Vgl. Gröbler, Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Litteratur der beiden letzten Jahrhunderte vor Christus, Theol. Stud. u. Krit. 1879, S. 651 ff. 670. 696 f. Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern Jahrb. f. prot. Theol. 1880. Mein Art. „Unsterblichkeit" in Herzogs Real-Encykl. f. prot. Th. u. K. 2. Aufl. XVI, 193. 194.

2) Inbezug auf Samuel giebt zwar der Bericht von seinem Tode zu diesem Urteil keinen Anlaß, wohl aber die merkwürdige Stelle Jer. 15, 1, deren Nachbildung Ez. 14, 14 ist.

3) Außerdem ist auf die hebräischen Ausdrücke zu achten, welche den Tod der drei Männer in eine Reihe mit allen anderen Sterblichen stellen: Gen. 5, 24 וְאֵינֶנּוּ, vgl. Ps. 103, 16. Jes. 17, 14. 1 Sam. 28, 19 עִמִּי וְגֶנְיְךָ אִתָּה. 1 Reg. 19, 4 קַח נַפְשִׁי, 2 Reg. 2, 9 אֵלָקַח מֵעִמָּךְ [V. 11 וַיַּעַל, vgl. Koh. 3, 21], v. 12 וְלֹא רָאָהוּ עוֹד.

4) Man könnte einwenden, das Fortleben des Gefürchteten sei nur die Kehrseite der Dauer des Erwünschten; wie dieses dem Optimismus, so entspreche jenes der pessimistischen Lebensanschauung, die ja auch vielfach zum Teufelkult geführt hat. Hieß es dort: quod volumus, credimus, so hier: quod timemus sive horremus, expectamus. Indessen die pessimistische Religion κατ' ἐξοχήν,

und offenbar ſteht hier im Vordergrunde das Motiv des Verſtandesrätſels: die Unfähigkeit, erhabene Geiſter plötzlich vernichtet zu denken. —

Auch diejenige Dialektik des natürlichen Menſchenherzens, welche durch den Ausblick auf höhere jenſeitige Genüſſe über die Mühſale und Gefahren des irdiſchen Daſeinskampfes hinwegzutäuſchen ſucht, gehört nur inſofern dem Wunſchmotiv an, als das ungeſtillte Verlangen unmittelbar zur Hoffnung auf dereinſtige Befriedigung treibt. Dieſer Gedanke: „Im Himmel ſoll es beſſer werden, wenn ich ein ſchöner Engel bin", hat Parallelen an zahlreichen Jenſeitsideen der Naturvölker. Die Jenſeitswünſche richten ſich bei dieſen Völkern oft auf recht äußerliche Gegenſtände. Sowohl bei manchen Polyneſiern wie auch bei den Negern findet ſich der Glaube, daß die Frommen in jener Welt in Geſtalt eines weißen Menſchen wiedergeboren werden [1]). In dem, was während des Lebens Gegenſtand ihres Wünſchens, ihres Beneidens geweſen war, ſehen ſie den Vorzug, den eine beſſere Welt ihnen gewähren wird. Der Wunſch iſt der Vater des Gedankens, insbeſondere gewiſſer ſuperſtitiöſer Formen des Zukunftsgedankens. Für die pſychologiſche Geſetzmäßigkeit dieſer Ideenwandlung kann man ſogar den Euphemismus und die griechiſche und lateiniſche Konſtruktion der Furchtzeitwörter mit μή und ne fruktifizieren. In dieſer ſyntaktiſchen Subſtitution einer dem Sinn entgegengeſetzten Konjunktion zeigt ſich ebenſo wie in der ſprachlichen Ausdrucksweiſe, welche man Euphemismus nennt, der beherrſchende Einfluß des Wunſches auf

---

der Buddhismus, bekräftigt dieſe Schlußfolgerung keineswegs; denn das Daſein der gefürchteten Mächte hat dort gerade auf die Hoffnung endgültiger Vernichtung geführt.

1) Ein Auſtralneger, der in Melbourne gehängt werden ſollte, ſprach im letzten Moment die Hoffnung aus, daß er als Weißer wieder auferſtehen und Sechspenceſtücke in Fülle haben werde. G. Grey wurde von einer alten Frau, die in ihm einen verſtorbenen Sohn wiederfand, geliebkoſt und mit Thränen benetzt. Sogar ein Sprichwort iſt aus dieſer, bis Neukaledonien verbreiteten, Anſchauung entſtanden: „Blackfellow tumble down, jump up whitefellow." Dieſelbe Anſicht bei den Bari am weißen Nil und bei weſtafrikaniſchen Negern. Vgl. Tylor II, 5—7.

die Vorstellung, die Selbstbefreiung der Hoffnung aus den Banden der Furcht. Ich fürchte die Rachegöttinnen; sie mögen mich nicht strafen. Ich wünsche sie gnädig zu stimmen und nenne sie Eumeniden. Sie sind also wohlwollende Mächte, — und wohlwollende Mächte werden somit über meiner Zukunft walten. Hier wiegt die Dialektik des Wunsches in dem Maße vor, daß die Idee der Vergeltung nur eine zufällige Bedeutung behält [1]).

Wenn dagegen — und dieser Fall ist sehr häufig — jene natürliche Wunschdialektik den vermittelnden Gedanken zeitigt, daß die irdische Mühsal eine direkte Vorbedingung und gleichsam der Rechtsgrund für das Eingehen in die höheren Sphären paradiesischen Lebens sei, — z. B. die Vorstellung der Germanen, daß nur wer kämpfend fiel, in Walhall eingeht, oder die Meinung der Eskimos, daß nur die bei dem Seehundsfang untergehenden Männer und die im Kindbett gestorbenen Frauen des besseren Jenseits teilhaft werden, — dann ist das Eigentümliche dieser Wendung nichts anderes als der in die Form des Vergeltungsgedankens gekleidete und dadurch zugleich verhüllte Wunsch. Und der psychologische Beweggrund des persönlichen Wünschens erstreckt sich hier ursprünglich auf das irdische Leben: aus dem unmittelbaren Wunsche, die Gefahren des Kampfes, die Schmerzen des Kindbettes erträglich zu machen, keimt mit religiös-psychologischer Gesetzmäßigkeit der Glaube, daß diese Unlustzustände notwendig sind, und der abgeleitete Wunsch, das Notwendige, um es durch Anpassung innerlich zu überwinden, als selbst wünschenswert anzuerkennen [2]).

Noch ein wenig anders und mehr negativer Art ist eine mehr

---

1) Vgl. indessen über dieses spezielle Beispiel Schömann, Griech. Altertümer 1863, II, 140. „Die Wohlwollenden wurden so genannt, nicht in bloß euphemistischem Sinne, sondern in der Erkenntnis, daß durch die Bestrafung der Bösen das Wohl der Guten gesichert wird." Nach Preller (Griech. Myth. I, 652) sind von den furchtbaren Rachegeistern die wohlwollenden als eine besondere Art der Erinnyen, die im Anschluß an die Verehrung des Fürsten der Unterwelt als Ehrwürdige (πότνιαι, σεμναί) bezeichnet wurden und nach Otfr. Müller und K. Fr. Hermann mit dem arkadischen Demeterkult in Verbindung zu setzen sind, somit als ursprünglich selbständige Gottheiten zu unterscheiden.

2) Ähnlich wie wenn der Seefahrer es sich zum Gesetz macht, daß der Tod

ſkeptiſche Ideeenrichtung, welche dem Wunſch zu ſterben entgegentritt und übrigens ebenfalls von dem Beſtreben inſpiriert iſt, die irdiſche Mühſal erträglich zu machen. Das Erdenleid als eine unumgängliche Vorbereitung auf das unbekannte Jenſeits zu betrachten oder wenigſtens wegen dieſer Ungewißheit ruhig das natürliche Lebensende abzuwarten, das iſt der Rat, mit welchem mancher Selbſtmordgedanke zum Schweigen gebracht worden iſt. Auch dieſer Gedankengang kann Anlaß zu weiterer Ausbildung des Unſterblichkeitsglaubens werden, aber er gehört mehr dem reiferen und überreifen Kulturleben an und findet mit ſeinem mehr negativen Charakter wohl bei Dichtern und Philoſophen, aber kaum im natürlichen Leben des Volkes einen Wiederhall. Einen klaſſiſchen Ausdruck hat Shakeſpear dieſem Ideeengang gegeben in dem berühmten Selbſtgeſpräch Hamlets [1]).

Seinen Hauptgeltungsbereich hat das Wunſchmotiv in den poſitiven Eindrücken von dem Glück des Lebens, welche unmittelbar zur Ausmalung vollendeteren Glückes in ewiger Seligkeit hindrängen:

„Vereine dich mit Jama und den Vätern,
„Mit jedes Wunſch's Gewähr im höchſten Himmel!“ [2])

Das iſt der Grundton aller poſitiven Unſterblichkeitshoffnungen, wie ſie bei den Indern kultiviert werden.

„Wo unvergängliches Licht iſt,
Wo der Sonnenglanz wohnt,

---

in den Wellen der herrlichſte ſei („der gefangene Admiral“ von v. Strachwitz:

„Als daß ich in dir nicht ſchlafen ſoll,
Du Heldengrab, o Meer!“),

oder wie der Hindu es als göttliche Gnade preiſt, wenn er wenigſtens dereinſt als Leiche dem Krokodil zur Speiſe dienen darf. Vgl. Schlagintweit, Indien in Wort und Bild. I, S. 206; II, S. 21.

1) „For who would bear the whips and scorns of time,
The oppressor's wrong, the proud man's contumely,
The pangs of disprized love, the law's delay
The insolence of office, and the spurns,
That patient merit of the unworthy takes,
When he himself might his quietus make
With a bare bodkin?“

2) H. Graßmann, Rig-Veda X, 14, 8.

Dahin bringe mich, o Soma [1]),
In die unsterbliche, unverletzliche Welt."

„Wo der Sohn des Vivasvat [2]) als König gebeut,
Wo das Innerste des Himmels ist,
Wo ewig strömt des Wassers Born,
O, dort laß mich unsterblich sein!

„Wo man sich regt und lebt nach Lust [3]),
Wo Wunsch und Sehnsucht Genüge finden,
Wo Seligkeit und Ruhe ist,
O dort laß mich unsterblich sein!"

„Wo Freude, Lust und Wonne herrscht,
Wo alle Wünsche erfüllt sind,
O dort laß mich unsterblich sein!" [4])

Wie realistisch dem Bekenner des Islam die Paradiesesfreuden ausgemalt werden, ist bekannt. Auch auf höherer Kulturstufe treten die sinnlichen Vorstellungen von den Freuden des Jenseits oft recht drastisch zutage. Nach talmudischer Vorstellung spielt im Paradiese, einer Stätte der Wonne, welche die Freuden der Messiaszeit

1) Daß der Eintritt in die Unsterblichkeitswelt an den berauschenden Somatrank und seine freudeweckende Wirkung geknüpft wird, findet eine Parallele an zahlreichen Trinkliedern; vgl. Schillers Dithyrambe:

„Schenket mir euer unsterbliches Leben,
Götter! . . .
Reich' ihm die Schale! schenke dem Dichter,
Hebe, nur ein!
Netz' ihm die Augen mit himmlischem Taue,
Daß er den Styx, den verhaßten, nicht schaue,
Einer der Unsern sich dünke zu sein."

Bemerkenswert ist auch die etymalagische Verwandtschaft, welche nach G. Curtius, Griech. Etymol. 4. Aufl. 1873, S. 375. 397 zwischen dem Begriff „Seele" und dem unsterblich machenden „Sama" besteht.

2) Vivasvats Sohn ist Jama, der König im Reiche der Seligen. Vgl. H. Graßmann, Rig-Veda II, 286.

3) Graßmann, „Wa man durch Wunscheskraft sich regt." Lied IX, 113. S. 287.

4) Roth, Zeitschr. d. D. M. Ges. II, 225; IV, 427. Wuttke, Gesch. d. Heident. II, 394. Das Lied gehört nach Hübschmann, Jahrb. f. prot. Th. 1879, 205, einer späteren vedischen Epache an.

noch weit überbietet, das Gaſtmahl eine Hauptrolle. Die Frommen ſättigen ſich von dem Fleiſche des Leviathan, das ſeit dem erſten Schöpfungstage zu dieſem Zwecke eingeſalzen wurde, und trinken Wein, welcher in den Trauben ſeit Anbeginn der Welt aufbewahrt liegt [1]).

Und dennoch, ſo verſchieden auch die Farben ſind, mit denen die Phantaſie in den einzelnen Religionen das Bild des Jenſeitsideals ausgemacht hat, ſo läßt ſich doch unter den Motiven derſelben überall eine Vorempfindung jener höheren Freude herauserkennen, zu deren Verherrlichung der Dichter geſungen hat:

„Auf des Glaubens Sonnenberge
Sieht man ihre Fahnen wehn,
Durch den Riß geſprengter Särge
Sie im Chor der Engel ſtehn."

Endlich verdient noch eine letzte Modifikation des Wunſchmotives Erwägung. Sobald nämlich das Glückſeligkeitsſtreben ſich zu vergeiſtigteren Formen zu erheben anfängt, dann iſt es naturgemäß, daß in die Hoffnung auf ewige Glückſeligkeit auch die Triebfeder des perſönlichen oder zugleich des nationalen Ehrgefühls als hervorragender Koeffizient eintritt. Wenn Perikles in der Grabrede den gefallenen Athenern weisſagend nachrühmte: *ἀνδρῶν ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ τάφος*, ſo ſpiegelt ſich darin zunächſt ſein eigener Ehrgeiz mit ſeinem Durſt nach Unſterblichkeit, aber in der erweiterten und veredelten Form nationaler Ruhmbegierde [2]). Dieſer Wunſch, die nationale Exiſtenz zu verewigen, hat gewiß auch bei der Ausbildung der phariſäiſchen Eschatologie mitgewirkt, tritt aber

1) Wünſche, Jahrb. f. prot. Th. 1880, S. 499.

2) Über den Eifer der Griechen für die Ehre der Toten vgl. E. Curtius, Bedeutung des Unſterblichkeitsglaubens bei den Griechen und dem ganzen indogermaniſchen Völkerkreiſe; Gelzer, Monatsbl. 1861, 95—98. Über Thukydides' Stellung zur Volksreligion überhaupt vgl. G. A. Klix, Progr. Züllichau 1854, S. 7 ff. 17 ff. Obwohl Thukydides dem aufmerkſamen Leſer eine tiefe Einſicht in die Bedeutung der Religion für das Volksleben verrät, ſo tritt in ſeinen Hindeutungen auf eine höhere Daſeinsſphäre lediglich der ſittliche Geſichtspunkt, das Bewußtſein der moraliſchen Weltordnung hervor, durch welche das „Göttliche die Menſchen an ſich bindet" und zur „zarten Gewiſſenhaftigkeit" verpflichtet.

hier bereits in Verbindung mit Symptomen einer höheren Kulturstufe, als diejenige ist, auf welcher die reinen Wunschmotive vorzuherrschen pflegen. — In China sollen nach neueren Berichten die Ahnenopfer gegenwärtig deshalb zu so hoher Bedeutung gekommen sein, weil nach der Menge und Größe der Opfer, die dem Verstorbenen von seinen Angehörigen dargebracht werden, seine Rangstufe im Jenseits bestimmt wird. Andrerseits ist zu beachten, daß schon die Totengebräuche der alten Ägypter dem Wunsch der Selbstverewigung unzweideutigen Ausdruck gaben [1]).

Die Ableitung des Unsterblichkeitsglaubens aus dem Wünschen und Hoffen des natürlichen Menschenherzens hat vorzugsweise Feuerbach betont. Ohne irgend genügende empirische Beweise zu erbringen, hat er doch mit glücklichem Griff ein Hauptmotiv durch denkende Betrachtung herausgefunden. Schon Epikur und Lukrez, dann besonders Dav. Hume dürfen als Vorläufer dieser Theorie genannt werden; nichtsdestoweniger bleibt Feuerbach die Hauptautorität sowohl für die Ansicht von dem wurzelhaften Zusammenhang zwischen Gottesglauben und Wiederbelebungshoffnung als auch für die Ableitung beider Vorstellungskreise aus dem Wunsche. „Was der Mensch wünscht, das wünscht er sich zugleich als ununterbrochen fortdauernd." „Der Inhalt des Jenseits ist die ewige Seligkeit der Individualität, die hier, im Diesseits, nur durch die Natur beschränkt existieren kann. Diese Seligkeit ist das Himmelreich des Menschen, und dieser Himmel wiederum ist die Inhaltsbestimmtheit seines Gottes: „wie der Mensch seinen Himmel denkt, so denkt er seinen Gott"; und umgekehrt, wie Gott mein Hort und Trost in dieser Welt der Sorge ist, so ist der

1) Darauf beruft sich auch Swoboda: „Der Unsterblichkeitsglaube der alten Ägypter hat mit einem stark ausgeprägten Persönlichkeitssinn, mit dem energischen Verlangen im Andenken der Nachwelt weiterzuleben; mit dem Wunsche, dem Schicksal des gänzlichen Vergessenwerdens sich zu entreißen, in engstem Zusammenhange gestanden." Krit. Gesch. d. Ideale I, 175. — Vgl. die göttlichen Ruhmestitel, welche H. Brugsch, Rel. u. Myth. der alten Ägypter, I, S. 133 f. anführt: „Unsterblicher König von Oberägypten und ewiger König von Unterägypten." Ferner S. 65. 66: Der dauernde „Ruhm auf Erden" war ein Hauptgegenstand der Wünsche, welche man für die Scheidenden hegte.

Himmel das aufgeſchloſſene Weſen der Gottheit, die zukünftige Exiſtenz ſelber, das Sein, welches „meinem Wünſchen, meiner Sehnſucht adäquat iſt“ und deſſen Bürgſchaft deshalb in der Gottesgewißheit ruht. Wo des Menſchen Himmel, da iſt ſein Herz, — „der Himmel iſt ſein offenes Herz“. „Gott und Unſterblichkeit ſind identiſch: beide entſpringen aus dem Wunſch; der Begriff Gottes iſt an ſich ſchon der Begriff der Unſterblichkeit.“ „Habe ich Gott, ſo habe ich Unſterblichkeit.“ [1])

Noch realiſtiſcher und noch einſeitiger als Feuerbach führt Swoboda den Unſterblichkeitsglauben auf die egoiſtiſchen Wünſche des Individuums zurück. „Nichts hält die Phantaſie ſchlichter Naturmenſchen ab, dem Daſein ein bloß gewünſchtes, eingebildetes Leben folgen zu laſſen, in welchem das irdiſche Sein ſich ſpiegelt und fortſetzt [2]).“ „Die Toten ſind wunſchlos und irren nicht mehr; nicht ſo die Lebenden, welche in der Annahme der Unſterblichkeit nur ihre Wünſche und Intereſſen, nicht jene der vom Leben im Grabe Ausruhenden vertreten [3]).“ „Nur die Lebenden ſträuben ſich gegen das gänzliche Aufhören des individuellen Seins nach dem Tode, nur ſie empfinden Grauen vor dem Verſiegen aller Freudenquellen, vor dem Verlaſſen der hellen, ſchönen Welt und der geliebten Menſchen. Die beweglichen Wahnvorſtellungen der Phantaſie bringen dann Troſt und erklären ohne Bedenken [4]), daß die menſchliche

---

1) Feuerbach, Weſen des Chriſtentums, 1841, S. 228—233. 224. 246, vgl. Sämtliche Werke IX (Theogonie), 92 ff. 197 ff. Urſprung der Götter, S. 57—59. Erkennt man einmal die weſentliche Gleichartigkeit des Gottes- und des Unſterblichkeitsglaubens an, ſo iſt allerdings ein höchſt beachtenswerter Zug des indiſchen Denkens die Vorſtellung, daß die Götter Erzeugniſſe des Wunſches ſind. Vgl. M. Müller, Eſſays I, 283, und über das „Karman“: Oldenberg, Buddha, S. 49. 70. 248. 458; ferner Spence Hardy, Buddhismus, S. 36. 446.

2) Krit. Geſch. d. Ideale I, 158.

3) I, 131. Bei Swobodas realiſtiſcher und ideenloſer Betrachtung der menſchlichen Ideale kann allerdings auch manches unegoiſtiſche Merkmal unter den egoiſtiſchen Geſichtspunkt geſtellt werden; daß aber obige Behauptung falſch iſt, dürfte aus unſern empiriſchen Belegen hinlänglich klar geworden ſein.

4) Daß ſich die Entwickelung der Vorſtellungen von Jenſeits nicht ſo ohne „Bedenken“ vollzieht, geht aus den thatſächlichen Gegenwirkungen hervor, welche

Seele unsterblich sei, daß sie in beliebigen Formen fortbestehen und fortexistieren werde. Das täuscht über die Tragik des Sterbens hinweg, das tröstet und beruhigt, mildert den Schmerz um die Toten, entspricht dem Selbsterhaltungssinn der Lebenden, kommt Wünschen und Hoffen freundlich entgegen [1])."

Feuerbach hat wenigstens dasjenige Wünschen, welches dem tiefsten Herzensinteresse entspricht, von dem individual-egoistischen Glückseligkeitswunsch zu unterscheiden versucht. „Wo die Unsterblichkeit nur ein Wunsch, d. h. ein Wunsch im gewöhnlichen Sinne, ein momentaner, lustiger Wunsch ist, mit dem im Gemüte der Menschen nur die leichtsinnige Möglichkeit seiner Erfüllung, folglich ebenso gut auch die entgegengesetzte Möglichkeit verbunden ist, da ist auch die Unsterblichkeit der Götter nur eine mögliche, folglich auch der Tod der Götter ein möglicher Fall, wenngleich die Wirklichkeit derselben aus den Augen in unbestimmte Ferne hinausgerückt wird [2])." Bei Swoboda dagegen, welcher überdies von jeglicher Citierung seiner Gewährsmänner gänzlich absieht, finden wir von einer derartigen Unterscheidung keine Spur.

---

die aus dem Wunschmotiv hervorgehenden Vorstellungen vom Jenseits oft unwirksam machen, oft gar nicht zur Entwickelung kommen lassen. Daß dies sogar von der heiteren Religion der Griechen gilt, bestätigt auch Feuerbach (Theogonie, Kap. 22: Tod und Unsterblichkeit, S. 197—202: „Die Götter sind die von der Notwendigkeit emanzipierten oder befreiten Wünsche des Menschen, immer jung, immer gesund, immer heiter, — in späterer Vorstellung: immer gut und weise zu sein." Darum sind die Götter die Seligen und Unsterblichen. Da nun aber der Wunsch an dem Unmöglichen seine Schranke findet, so „vermögen auch die Götter nichts über die Notwendigkeit" und der Unsterblichkeitswunsch des Griechen ist nur der Wunsch, den Tod aufzuschieben, nicht ein positiver, wahrer, wirklicher, welcher auf Aufhebung des Todes gerichtet wäre. Auch die Unsterblichkeit seiner Götter ist keine wahrhafte — sie können sterben, weil der Wunsch der Griechen unsterblich zu sein, kein wahrhafter, gründlicher, ernsthafter Wunsch war." Wesen des Christentums, S. 227 f.: die persönliche Unsterblichkeit ist erst bei den Christen prinzipiell begründet, weil hier „das Individuum die Bedeutung eines absoluten Wesens" hat; auch bei den weisesten Griechen hatte sie „nur die Bedeutung einer subjektiven Phantasie". — Dasselbe gilt übrigens von den indischen Göttern.

1) I, 131.

2) Theogonie, S. 203.

Gegenüber dieſer einſeitigen Beſchränkung der Motive des Unſterblichkeitsglaubens auf den Wunſch des Individualegoismus iſt zunächſt hervorzuheben, daß in der oft aufopfernden Sorge für die leibliche Hülle der Toten, in der pietätsvollen Pflege des Gedächtniſſes an ihr Leben ſich in der Regel ein Grad von Selbſtloſigkeit äußert, den man nur unter Vergewaltigung des ſprachlichen Ausdruckes als „Egoismus“ bezeichnen könnte. Auch die Bereitwilligkeit, mit welcher oft die Angehörigen dem Toten in den Zuſtand der ſcheinbaren Vernichtung folgen, zeugt doch wohl ebenſo ſehr von ſelbſtloſem Sinn, wie ſie die Erwartung dauernder Vereinigung mit dem Abgeſchiedenen verrät. Das erſtere gilt auch von der Sitte der unfreiwilligen Menſchenopfer bei Beſtattung verehrter oder angeſehener Perſönlichkeiten. Ferner iſt der Glaube, welcher bei manchen Naturvölkern verbreitet iſt, daß nur die Seelen der hervorragenden Männer fortleben, mit der Erklärung aus individual-egoiſtiſchen Motiven ſchlechterdings nicht vereinbar. Höchſtens könnte man für dieſe Auffaſſung auſſeiten der Gottheit ein eudämoniſtiſches Wunſchmotiv geltend machen, etwa im Sinne des Sprichworts: „Wen die Götter lieben, der ſtirbt jung.“ — Endlich aber iſt zu beachten, daß auch innerhalb der Sphäre der Wirkſamkeit individual-egoiſtiſcher Triebfedern das Vorhandenſein der Wunſchmotive mit dem Geltungsbereich des Unſterblichkeitsglaubens ſich keineswegs deckt, indem ſogar in ſolchen Fällen, in denen ſowohl lebhafte Wunſchmotive als auch beſtimmte Vorausſetzungen über das Fortleben der Abgeſchiedenen vorliegen, jene Wünſche oft in entgegengeſetzter Richtung ſich bewegen wie die Erwartungen, welche über die Fortdauer gehegt werden. Das Reſultat der neueſten Unterſuchungen über religiöſe Motive der Totenbeſtattung geht dahin, daß der vorwiegende Beweggrund innerhalb der Wünſche, Hoffnungen und Befürchtungen, welche der Gedanke des Todes weckt, keineswegs immer der Wunſch nach Wiedervereinigung oder Furcht „vor etwas nach dem Tode“ iſt, ſondern daß bei den Naturvölkern gerade die Furcht vor den Toten und der Wunſch nicht von ihnen behelligt zu werden, eine leitende Rolle ſpielt.

Das lehrt wiederum ein Blick auf die Sitte der Toten-

mahlzeiten und der Leichenverbrennung [1]). Die Totenmahlzeiten haben nicht selten den Zweck einer Abfertigung, Begütigung und definitiven Auseinandersetzung mit dem Verstorbenen [2]). Von überraschender Übereinstimmung sind die Gebräuche und Formeln, deren die verschiedensten Völker bei diesen Feierlichkeiten sich bedienen. Was in dieser Beziehung Castrén in der „Finnischen Mythologie“ von den Tschuwaschen und Tscheremissen, von den Samojeden und Ostjaken erzählt [3]), das berichtet ganz ähnlich Waitz von den Siouxindianern und von den Raratonga-Polynesiern [4]), und es findet auffallende Analogieen an den Gebräuchen noch anderer Völker z. B. des slavischen Stammes der Uskoken [5]) und des Volkes der Bodo in Nordostindien. Von den letzteren berichtet Hodgson [6]): Bei dem Leichenbegängnisse versammeln sich die Freunde am Grabe, der nächste Verwandte des Toten nimmt eine Portion Speise und Trank und bringt dieselbe feierlich dar, indem er den Totengesang anstimmt mit den Worten: „Nimm und iß, vormals hast du mit uns gegessen und getrunken, jetzt kannst du es nicht mehr, du warst einer von uns, du bist es nicht mehr; wir kommen nicht mehr zu dir, komm du auch nicht fürder zu uns.“ [7]) Wie die alten Juder dem Toten eine Fußfessel anlegten, damit sein Fuß gehemmt werde störend in die Welt der Lebenden zurückzukehren [8]), so zeigt die auch in Deutschland weitverbreitete und noch in die Gegenwart hereinreichende Verknüpfung der Gespensterfurcht mit der Sorge um möglichst korrekte und sichere Beisetzung der Toten [9]),

1) Andreä, Die Totengebräuche der Völker der Vor- und Jetztzeit, 1846. Weinhold, Die heidnische Totenbestattung in Deutschland, 1859. Wasmansdorff, Die religiösen Motive der Totenbestattung bei den verschiedenen Völkern (Prgr.), Berlin 1884. Über die altindische Totenbestattung vgl. R. Roth, Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesch. 1854 und M. Müller, ebend. 1855.

2) Wasmansdorff, S. 5—8.

3) S. 120—122.

4) Anthrop. d. Naturv. III, 196; VI, 310.

5) Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 275. Heilbr. 1879.

6) Aborig. of India, p. 180.

7) Vgl. Tylor, Anf. d. Kultur II, 31.

8) H. Zimmer, Altindisches Leben, 1879, 402.

9) Wuttke, Der deutsche Volksabergl. d. Gegenwart, 1869, § 739. 748. 754.

ſowie die Verſperrung der Eingänge, durch welche die Seele in ihre alte Heimſtätte zurückkehren könnte [1]), wie ſehr der Volksglaube darauf bedacht iſt, ſich vor einer fortdauernden Gemeinſchaft mit den Toten zu wahren [2]). Auch die weitverbreitete Sitte der Leichenverbrennung gehört dahin. Obwohl dieſer Brauch überwiegend ſymboliſche Bedeutung hat, ſo ſpricht ſich doch in demſelben zugleich das Beſtreben aus, die Trennung des Toten vom Diesſeits zu erleichtern, ſeinen Übergang ins Jenſeits zu beſchleunigen, um ihn unſchädlich zu machen. Nach einer wendiſchen Sage wurde ein ermordeter Bauer, der im Grabe keine Ruhe finden konnte, wieder ausgegraben und verbrannt und ſeine Aſche in alle Winde geſtreut [3]). Nach J. Grimm wurde bei den indogermaniſchen Völkern der Dorn zum Leichenbrand benutzt, und zwar deshalb, weil man glaubte, daß Dornholz oder Hagedorn Schutz wider den Toten gewähre, ſeine Rückkehr verhüte und ſo verhindere, daß er zum „Blutſauger" werde, d. h. ſeine Blutsverwandten in kurzer Friſt nach ſich ziehe [4]).

---

1) Beiſpiele ſ. bei Wasmansdorff, S. 7 u. 8.

2) Hier ſind allerdings ſolche Gebräuche auszunehmen, welche auf Pflege der Erinnerung, ſei es im Sinne des Abſcheues oder aber der Teilnahme, berechnet ſind. Nach Rochholz (Schweizer Sagen I, 70) erzählt eine aargauiſche Sage, daß auf den Fleck, auf welchem ein Selbſtmörder verſcharrt war, kein Vorübergehender einen Stein zu werfen vergaß, damit der Unhold nicht gleich wieder hervorkommen könne, wenn ihn etwa der Teufel wecken wollte. Ähnliche Gebräuche, welche bis in unſere Zeit fortwirken, werden an Grabſtätten, in denen von Mörderhand Gefallene ruhen, ausgeübt, ohne daß die Furcht vor den Toten als Beweggrund angeführt werden könnte. In Sproken Kryz (beſprochenes Kreuz), einem Kreuzweg in der pommerſchen Buchheide bei Podejuch, wird noch heute von jedem Vorüberreiſenden ein friſcher Baumzweig auf eine Stelle gelegt, wo während der franzöſiſchen Invaſion ein einſamer Wanderer von Feindeshand gemordet ſein ſoll. Hier waltet offenbar das teilnehmende Gedächtnis des treuen Pommerherzens als Hauptmotiv vor, und eine entſprechende Erklärung wird auf einige der von Wuttke und Wasmansdorff a. a. O. mitgeteilten, aber anders gedeuteten Fälle Anwendung finden.

3) Beckenſtedt, Wendiſche Sagen, S. 354 f; vgl. Schott, Walachiſche Märchen, S. 237.

4) Jak. Grimm, Das Verbrennen der Leichen, A. d. Wiſſ. 1849. Vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 65, vgl. S. 34; und Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen, S. 136.

Als Analogie zu dieser Betrachtungsweise mag es dienen, daß noch auf höherer Kulturstufe das Grauen vor dem Tode ein Grauen vor den Toten nach sich zieht, wie es sich ausspricht in dem so volkstümlichen Refrain einer bekannten Bürgerschen Ballade: „Ach, laß sie ruhn, die Toten!“ Und was das Bangen vor der Trennung von unsern Mitlebenden betrifft, so ist es gewiß im allgemein-menschlichen Sinne gedacht, wenn wir darauf hinweisen, daß nicht nur die Bitterkeit des Sterbens und die Mühsal des Lebens, sondern ebenso sehr die Macht der Gewohnheit gar bald die auf Wiedervereinigung bezüglichen Wünsche ihrer Intensität beraubt oder gar verstummen heißt. In diesem Sinne äußert Chateaubriand in Attala und René: „Wenn einmal ein Mensch auch nur einige Jahre nach seinem Tode wieder an das Licht zurückkäme, so zweifle ich, ob ihn selbst diejenigen, die seinem Andenken die meisten Thränen geweiht, mit wirklicher Freude wieder begrüßen würden.“ Und vielleicht noch mehr macht sich dieses Gegengewicht des Wunschmotivs bei der eigenen Todesfurcht geltend. Hier mag es genügen, an das Wort des Äschylos zu erinnern, welches den Tod als den Erlöser von allen Qualen preist:

„Ὡς οὐ δικαίως θάνατον ἔχθουσιν βροτοί,
Ὅτῳ περ μέγιστον ῥῦμα τῶν πολλῶν κακῶν [1]).“

Wenn es sich bloß um Wunschmotive handelte, so würde der Unsterblichkeitsglaube schwerlich die Ausdehnung erlangt haben, die er thatsächlich seit den ältesten Zeiten gehabt hat. Nicht alle auf die Toten bezüglichen Wünsche haben der Unsterblichkeitsidee gedient, nicht alle Ursachen des Jenseitsglaubens stehen mit Wunschmotiven in Verbindung. Weder die egoistischen noch die altruistischen Willensmotive geben über alle Vorstellungen Aufschluß, welche auf das Fortleben der Toten sich beziehen. Auch eine Gebietsteilung zwischen den idiopathischen und den uneigennützigen Triebfedern würde

1) So Dindorf in den Scholien und Fragmenten zu den griechischen Scenikern S. 22, 287 nach Plutarch, Moral. c. 106. Andere lesen irrig τέρμα statt ῥῦμα. Diese Lesart entspräche allerdings mehr der homerischen Auffassung vom Lebensende, wie es z. B. Tiresias dem Odysseus verheißt: „Zuletzt wird dir kommen der sanfte Tod, der dich von behaglichem Alter aufgelöst in Frieden hinwegnimmt.“ (Odyss. XI, 134.)

zur Erklärung jener Vorſtellungen nicht ausreichen, weil weder auf dem Standpunkte der Eigenliebe noch auf dem Boden der natürlichen Nächſtenliebe der Wunſch nach allgemeiner Fortdauer der Individuen ſich überall entwickelt hat [1]). Und ſelbſt da, wo dies der Fall geweſen iſt, würde es ſchwerlich Thatſache geworden ſein, wenn nicht andere Motive unintereſſierter Art mitgewirkt hätten, welche in der intellektuellen Funktion des Menſchengeiſtes, im Denken und in der Einbildungskraft, ihre Heimat haben. Dieſe Urſachen vermochten auch unter ſolchen Umſtänden poſitive Jenſeitsvorſtellungen zu erzeugen, wo keine perſönlichen Hoffnungen und Befürchtungen, keine Sympathieen und Antipathieen das Wort führen.

Gerade diejenigen Elemente des Geiſterglaubens und gerade diejenigen Symptome des Unſterblichkeitsglaubens, welche die allgemeinſte Verbreitung aufweiſen, laſſen neben der intereſſierten Ideenrichtung, die auf Seligkeit und volles Genüge in einem jenſeitigen Leben reflektiert, noch auf weitere Urſachen ſchließen. Der Wunſch iſt thatſächlich nicht das einzige wirkſame Motiv geweſen, ſo ſehr im übrigen zu betonen iſt, daß es der natürlichen Dialektik des Menſchenherzens entſpricht, dasjenige, was als Gegenſtand lebhaften Wünſchens empfunden wird, nicht bloß als unentbehrliches Bedürfnis, ſondern alsbald als Beweis notwendigen Daſeins aufzufaſſen. Nach Ariſtoteles iſt ja das Notwendige nicht bloß ein Seiendes, ſondern zugleich das Ewige und Unvergängliche; das ἀναγκαῖον iſt zugleich das ἀίδιον. Nach Fichte iſt das Sehnen nach Unſterblichkeit ein Unterpfand für die Wahrheit des Unſterblichkeitsglaubens [2]).

Wollte man nun den eben angedeuteten dialektiſchen Wert der Ableitung des Unſterblichkeitsglaubens aus den Willensmotiven für einen ernſtgemeinten Unſterblichkeitsbeweis im Intereſſe der

---

1) Von den alten Ägyptern erzählt Herodot (II, 78), daß bei den Mahlzeiten der Reichen ein hölzernes Totenbildnis herumgereicht wurde mit den Worten: „Betrachte dieſen und dann trink und ſei fröhlich; denn wenn du tot biſt, ſo wirſt du dieſem gleichen.“ Vgl. 1 Kor. 15, 32b.

2) J. G. Fichte, Nachgel. Werke, Sittenl. 1812, III, 55, vgl. 56. 74. Briefe (1790) I, 74. 95. Lichtſtrahlen, herausg. v. Ed. Fichte, 1863, S. 142f.

christlichen Dogmatik verwerten, so ist freilich hier derselbe Paralogismus zu rügen, den die philosophierende Vernunft sich zu Schulden kommen läßt in der Konzeption des ontologischen Gottesbeweises. Der Begriff Gottes als des allernotwendigsten Wesens schließt ja ebenfalls die Vorstellung des Ewigen, Unveränderlichen ein, ebenso wie die Idee eines Ewigseienden die Vorstellung des ewigen Seins einschließt. Aber wie Anselm in seiner Rechtfertigungsschrift liber apologeticus gegen Gaunilos' Polemik (pro insipiente) durch Hinzufügung der letzterwähnten Reflexion den Paralogismus seines ursprünglichen Gottesbeweises nur verschärft hat, so hat Kant die erstgenannte Form des ontologischen Schließens, welche an Aristoteles erinnert und welche Kant sehr ausführlich in der Kritik der reinen Vernunft entwickelt, selber genugsam widerlegt. Aus dem naturgemäßen Postulieren eines notwendigen Ewigseins folgt eben höchstens, daß irgendetwas ewig sei, nicht aber daß ein bestimmtes Lebewesen wie der Mensch, welcher doch viele Symptome der Vergänglichkeit an sich trägt, ewig sein müsse. Wenn gleichwohl der intime Wunsch ewiger Lebensdauer immer von neuem die Vorstellung von der persönlichen Unvergänglichkeit zeitigt und die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme festzustellen trachtet, so liegt darin allerdings ein Moment der theoretischen Glaubwürdigkeit, ein syllogismus practicus: aber doch nur insofern, als das dogmatische Wissen überhaupt auf dem Glauben beruht und, wie dieser, nur eben nicht in dem gleichen Grade, neben seinem Begründetsein im rein theoretischen Erkennen auch in den motorischen Kräften des Willenslebens wurzelt.

Somit wird nicht bloß die empirische Ableitung des Unsterblichkeitsglaubens, sondern auch die spekulative Begründung desselben zu einer umfassenderen Motivierung genötigt, als die Triebfedern des Begehrungsvermögens aufzuweisen imstande sind. Eine dialektische Begründung des Unsterblichkeitsglaubens auf die Wunschmotive, von so grundlegender Wichtigkeit sie thatsächlich ist, würde eben nur zu Feuerbachschen Ergebnissen führen. Darin zeigt sich die Unzulänglichkeit der entsprechenden empirischen Ableitung. Obwohl die Ableitung aus dem Wunsch die elementarste und deshalb beachtenswerteste ist, so liegt doch keine Veranlassung vor, auf

die Urſachen, welche im Willensleben wurzeln, uns zu beſchränken. Hinreichendes Material weiſt auf andere Beweggründe hin. Unter dieſen durch zahlreiche Belege zu erhärtenden, mehr oder weniger vom Willensleben unabhängigen Urſachen der Unſterblichkeitsidee ſtehen die Erfahrungen des Traumlebens obenan.

II.

Der **Traum** iſt die fruchtbarſte und zugleich unbeſchränkteſte Werkſtätte der Phantaſie. Das Übertragen von Vorgängen des wirklichen Lebens auf eingebildete, außergewöhnliche Zuſtände, wie wir es im Traume unabſichtlich und meiſt nahezu unbewußt ausüben, pflegt je nach dem Kulturſtandpunkt des Träumenden mehr oder weniger willkürliche Kombinationen, Analogieen, Perſonifikationen und Verwechſelungen hervorzurufen. Aber wie auch auf höchſter Kulturſtufe die unwillkürlichen Traumeindrücke niemals ganz den märchenhaften und geiſterhaften Charakter verleugnen, ſo verbindet ſich ſchon auf dem elementarſten Standpunkt kindlicher Naivität mit vielen Traumerlebniſſen das berechtigte Bewußtſein, daß der Traum irgendwie Aufſchlüſſe über Ungewöhnliches, und zwar über Wertvolles und Erhabenes zu gewähren vermag. Jedes lebhafte Traumerlebnis läßt den Eindruck zurück, als ob dem Träumenden eine neue Daſeinsſphäre aufgeſchloſſen ſei. Man könnte dies überhaupt von der Phantaſiethätigkeit geltend machen. Wir könnten die analogieenbildende Thätigkeit der Phantaſie als zweite Hauptwurzel des Glaubens an die „neue Daſeinsſphäre", d. h. des Unſterblichkeitsglaubens, hinſtellen. Aber a potiori fit denominatio. Die Zeugniſſe für die ſchöpferiſche Thätigkeit der wachen Phantaſie treten, was das Unſterblichkeitsproblem betrifft, in den Hintergrund gegenüber der evidenten Ableitung desſelben aus dem Traumleben [1]). Es muß teils eine höhere Kulturſtufe des Denkens, teils

1) Die hier beabſichtigte Hervorhebung der Traumphantaſie dürfte vielleicht auſſeiten ſachkundiger Religionspſychologen auf Widerſpruch ſtoßen. Die obigen Ausführungen zeigen, daß ich der naheliegenden Einwürfe mir bewußt bin. Namentlich die wiederholte Lektüre von Menzels „Vorchriſtlicher Unſterblichkeitslehre" machte mich zeitweiſe ſchwankend. Dennoch hat reifliche Erwägung

eine ausgebildete Sprachform vorausgesetzt werden, wenn z. B. aus der natürlichen Analogie des Pflanzenlebens, des Winterschlafes, der Verpuppung die Wiedererweckung der menschlichen Seele erschlossen, wenn an dem Bilde der Schlange, der Tanne, des Ringes die Idee des ewigen Lebens veranschaulicht wurde oder wenn aus einer religiös schon verdichteten Personifikation, z. B. dem (indischen) Begriff der Aditi, der „Unendlichen", d. i. der Morgenröte, die Unendlichkeit der in die Lüfte und den Himmelsraum emporsteigenden Seelen gefolgert werden sollte [1]). Es gehört

---

und Vergleichung in der getroffenen Entscheidung mich bestärkt. Die zweckbewußt dichtende Phantasie des Menschen ist — wenn auch vom Dichter die „ewigjunge" genannt — nicht in dem Grade selbständig und schöpferisch, daß sie eine so neue und disparate Sphäre wie die Idee eines transcendenten Daseins der Menschenseele hervorbringen könnte; das vermag nur die schöpferische Weltphantasie (im Sinne G. H. v. Schuberts, Frohschammers und Kirchners), welche im menschlichen Geiste ihm selber unbewußt thätig ist. Allerdings hat die bewußt reflektierende und veranschaulichend ausmalende Phantasie einen erheblichen subsidiären Anteil an der Ausgestaltung des Jenseitsglaubens, nachdem derselbe aus anderen Ursachen bereits vorhanden war. Aber diese Einwirkung der menschlichen Phantasie liegt außerhalb unseres Themas und betrifft lediglich die verschiedenen Erscheinungsformen des traditionellen Unsterblichkeitsglaubens. Soweit aber bei dieser Ausgestaltung und Wandlung der eschatologischen Ideale die unbewußte — obzwar wachende — Einbildungskraft wiederum einspielt, zeigt sich in der Regel als das richtunggebende Motiv die produktive Kraft der Sprache mit ihren ungesucht sinnreichen Gebilden und ihrer mißverständlichen, vieldeutigen Symbolik. Dies gilt nicht bloß von heidnischen Mythen wie dem Adonis- und Persephonemythus, sondern auch von der Ausbildung der jüdisch-christlichen Eschatologie, z. B. der Lehre von dem Hervorgehen aus der Unterwelt nach der Höllenfahrt (Ps. 16) und der Auferweckung des Fleisches (nach Hiob 19, Ez. 37 und Jes. 26). — Diese These kann ich hier nur andeuten; die Bedeutung der Sprache für das religiöse Denken (zusammenhängend mit der Verhältnisbestimmung zwischen Phantasie und Verstand, sowie zwischen Traum und Wachen) würde eine ganz neue Hilfswissenschaft für die Religionsphilosophie erfordern.

1) Vgl. M. Müller, Ursprung und Entwickelung der Religion, 1881, S. 260—264, vgl. S. 41 und 266. „Den alten Sehern schien die Morgenröte die goldenen Thore einer andern Welt zu öffnen und während die Thore geöffnet waren, damit die Sonne im Triumph hindurchzöge, streckten sie ihre Augen und Seelen auf ihre kindliche Weise über die Grenzen dieser endlichen Welt hinaus. Die Morgenröte kam und ging, aber immer blieb hinter ihr

eine Übung in ſpontaner Phantaſiethätigkeit dazu, wenn aus der Unzerſtörbarkeit des Sonnenlichtes, aus der lebenweckenden Wärme und der ſiegreichen Kraft dieſer Segenſpenderin, die alltäglich ſich ſelbſt zu erzeugen ſcheint (nach altägyptiſcher und akkadiſch-babyloniſcher Vorſtellung), ein Analogieenſchluß auf die Wiederlebung der Menſchenſeele vollzogen werden ſoll, ſei es, daß die Menſchenſeele ſelbſt als unzerſtörbare, ſich ſelbſt mittels der Zeugung verjüngende Lebenskraft gedacht wird, ſei es, daß zugleich ein kauſales Verhältnis zwiſchen Sonne und Leben vorgeſtellt wird. Anders iſt es ſchon mit dem Bedürfnis der Phantaſie, wenn dieſe z. B. aus dem Zuſtande, in den der berauſchende Somatrank die lebensmüde, ſorgenerfüllte Seele verſetzt, das Vorhandenſein eines Landes der Sorgloſigkeit und Seligkeit erſchließt [1]). Hier wirkt nicht bloß ſprachliche Analogie [2]), nicht bloß diskurſive Vergleichung des Überganges in den Zuſtand *irdiſcher* Beſeligung mit dem Übergang aus dem irdiſchen Zuſtand überhaupt in einen *überirdiſchen* Zuſtand; ſondern hier iſt es die unmittelbare, unreflektierte Reproduktion der Einbildungskraft, welche in *traumähnlicher* Verzückung unwillkürliche Eindrücke aufnahm und halb unbewußt verarbeitete, ohne zunächſt einen anderen Schluß zu ziehen als den: ich habe einen Moment in einer ſeligen Welt gelebt, und darum giebt es eine Welt der Seligen.

In der Verwertung der Traumerlebniſſe zur Erklärung der

---

jene ſchwellende See von Licht oder Feuer, aus der ſie ſich erhebt. War dies nicht das ſichtbare Unendliche? Und welcher beſſere Name konnte ihr gegeben werden als der, den die Vediſchen Dichter ihr gaben, A-diti, die Grenzenloſe, die Jenſeitige, das Jenſeits aller Dinge?" — „Wie Licht und Leben von Oſten kommen, ſo wurde der Oſten bei vielen Nationen des Altertums als der Wohnort der lichten Götter, als die Heimat der Unſterblichen angeſehen; und *nachdem die Idee einmal Wurzel gefaßt hatte*, daß die Abgeſchiedenen oder Seligen aus der Zahl der Menſchen in die Zahl der Götter eintreten, dann mußten auch ſie mit nach Oſten verſetzt werden." In dieſem Sinne wird Aditi „die Geburtsſtätte der Unſterblichen" genannt und ein Vediſcher Dichter (Rig-Veda I, 24, 1) ſingt: „Wer wird uns der großen Aditi wiedergeben, daß ich ſähe Vater und Mutter?"

1) *Wuttke*, Geſchichte des Heidentums a. a. O.

2) Daß Seele und Soma etymologiſch zuſammenhängen, ſ. o. S. 700.

Ideeen von einem höheren Dasein berühren sich die idealsten Denker mit den nüchternsten Empirikern. Nicht bloß im Vedanta und in der Kabbala, sondern bei tieferen spekulativen Denkern wie Hieronymus Cardanus und Schopenhauer werden dem Leben des Traumes Aufschlüsse über das übersinnliche Gebiet zugemutet; selbst Aristoteles und Leibniz waren einer derartigen Betrachtung nicht abgeneigt. Was G. H. v. Schubert, Splittgerber, Maxim. Perty und du Prel auf diesem Gebiet zutage gefördert und gesammelt haben, dürfen wir wohl als bekannt voraussetzen [1]). Nur ist der Unterschied hervorzuheben, daß das einfache Naturkind aus der Analogie des einzelnen Traumerlebnisses mit besonderen Zügen aus dem Leben der Wirklichkeit unbewußte Schlüsse zieht, während der spekulative Denker die Thatsache des Traumlebens im ganzen wegen seiner Ähnlichkeit mit dem wachen Leben überhaupt zum Ausgangspunkt der Analogieenbildung wählen wird. Die psychische Grundlage ist bei beiden dieselbe, auch dann, wenn man in rein realistischer Weise den Übergang vermittelt denkt, wie Swoboda meint: „Die durch frische Eindrücke erregten Zellengruppen des Gehirns wirken mechanisch auf benachbarte Nervenzellen, mit welchen sie durch zahllose Nervenfasern verbunden sind, und durch diese Selbstbewegung treten die absonderlichsten Zusammenschlüsse von Vorstellungen auf." „Wirkliches wird als belebt, Erträumtes als gegenständlich gedacht" [2]).

Auf dem Gebiet der Anthropologie und Religionsgeschichte haben besonders Bastian und Tylor die religiöse Bedeutung des Traumes überhaupt verarbeitet, jener in mehr eklektischer Objektivität, dieser mit bestimmter Tendenz kombinierend [3]). Daß

---

1) Du Prel, Philos. d. Mystik. M. Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur. Splittgerber, Schlaf und Tod. G. H. v. Schubert, Ahnen und Wissen, 1847. Schopenhauer, Panerga I, 215. Radestock, Schlaf und Traum, 1879. F. Scherer, Das Walten des Wahns, 1878. Maury, Le sommeil et les rêves, 1878.

2) Swoboda, Der Seelenwahn (Krit. Gesch. d. Ideale I) 1886, S. 70.

3) Bastian, Beiträge zur vergleichenden Psychologie, 1868. Tylor, Anf. d. Kultur, I, 423 ff.; II, Kap. 13, S. 74 ff., der jedoch die Traumtheorie nicht scharf abgrenzt gegen die zwei nach seiner Meinung maßgebenden Ansichten:

aber gerade der Unſterblichkeitsglaube zum großen Teil dem Traumleben entſtammt, darauf hat man bisher wenig geachtet. Nur bei Peſchel[1]) finde ich eine faſt zu uneingeſchränkte Behauptung dieſes Kauſalnexus. Und doch ſind gerade für dieſe Ableitung nicht bloß zahlreiche pſychologiſche Thatſachen anzuführen, ſondern mancherlei religionsgeſchichtliche Belege vorhanden. Jeder Träumende führt ein Leben, welches außerhalb ſeines wachen Daſeins zu liegen ſcheint. Von den elementarſten Traumphantaſieen, in denen ganz irdiſch geartete Bilder vorgeſpiegelt werden, bis zu dem „Entzücktwerden in den dritten Himmel“, deſſen Erinnerung die Frage offen läßt, ob man in oder außer dem Leibe geweſen[2]), weiſt das Traumleben als ſeinen Grundzug die momentane Überzeugung von der Wirklichkeit eines Daſeins auf, welches nicht das alltägliche iſt. Wir haben in einer anderen Welt gelebt, wir haben aber auch mit Perſonen dort verkehrt, welche für die irdiſche Daſeinsform ſchon hingeſchwunden ſind. Die Verſtorbenen erſcheinen als wiederum lebendig, und der Moment des Erwachens gleicht einem Zurücktreten aus einer anderen Welt in die gegenwärtige des realen Daſeins. Dieſer einfache pſychiſche Bewußtſeinsvorgang hat nun thatſächlich dem Unſterblichkeitsglauben Nahrung gegeben. Zunächſt gehört dahin die weitverbreitete Vorſtellung von nächtlichen Wanderungen der ſchlafenden Seele. Nicht nur von rohen Naturvölkern wird berichtet, daß man glaube — wie Wilſon dies von den Guinea-Negern, Cranz dasſelbe von den Grönländern erzählt[3]) —, die Seele verlaſſe nachts den Leib, „um auf die Jagd, zum Tanz oder zum Beſuch zu gehen“, ſondern in manchen

---

die „Fortſetzungstheorie“ und die „Vergeltungstheorie“, zu denen er noch eine „Mittelform“ annimmt.

1) Peſchel-Kirchhoff, Völkerkunde, 1881, S. 259: „Traumerſcheinungen ſind es wohl immer geweſen, welche den erſten Gedanken an eine Unſterblichkeit wachriefen.“ Nach Gloatz I, § 15, S. 105 hätte Darwin eine ähnliche Meinung gehabt.

2) 2 Kor. 12.

3) Wilſon, Weſtafrika, 395. Cranz, Hiſtorie von Grönland, 1765, S. 257. Vgl. Tylor I, 433—448, und als Beleg, wie ſich daraus der Unſterblichkeitsglaube entwickelt hat, II, 76—83.

Volksgebräuchen und Sagen der Kulturvölker hat ſich eine entſprechende Anſchauung erhalten. Noch heute exiſtiert der Volksbrauch, vor dem Umdrehen eines Schlafenden zu warnen, damit die heimkehrende Seele den Rückweg nicht verfehle [1]). Von dem ſkandinaviſchen Häuptling Ingimund wird erzählt, daß er drei Finnen drei Nächte lang in eine Hütte ſperrte, damit ihre Seele nach Island wandere und ihm von dort Kunde bringe, was denn auch geſchah [2]). Dahin gehört auch die Sage von Hermotimus, die Plinius und Lucian erzählen, wonach die prophetiſche Seele jenes Mannes von Zeit zu Zeit ausging, um ferne Gegenden zu beſuchen, bis ſchließlich ſeine Frau einmal ſeinen lebloſen Körper auf einem Scheiterhaufen verbrannte, ſodaß die arme Seele bei ihrer Heimkehr ihre Wohnung nicht wieder vorfand [3]). In dem letzterwähnten Beiſpiel tritt wenigſtens ſchon ein äußerlicher Zuſammenhang zwiſchen dem Glauben an die Traumwanderung der Seele und der Vorſtellung von einem Überleben des Geſtorbenen hervor. Denn wo bleibt die aus dem Leibe entwichene Seele, wenn nicht im Reiche der abgeſchiedenen Seelen überhaupt? — Einleuchtender aber iſt die direkte Entſtehung der Vorſtellungen vom Fortleben aus dem Inhalt derjenigen Träume, in welchen uns Verſtorbene lebendig erſcheinen. Dieſer direkte Zuſammenhang kommt zum Ausdruck in Sitten und Gebräuchen, wie denen der Karenen, von welchen Baſtian erzählt [4]). Der Karene ſpannt in ſeinen birmeſiſchen Wäldern Fäden quer über den See, weil er aus dem Traumleben wahrgenommen hat, daß andernfalls die Geiſter, mit denen er im Traume verkehrte, das Waſſer nicht überſchreiten können. — Wenn die Zulukaffern von Verſtorbenen träumen, bringen ſie ihnen ein Opfer, um ſie zu beruhigen [5]). Daß die

---

1) Dasſelbe erzählt von den Bewohnern von Luzon Baſtian, Der Menſch in d. Geſch. II, 319.

2) Tylor I, 432.

3) Plin. VII, 53; Lucian. Hermotimus und Musc. Encom. 7.

4) Öſtl. Aſien, I, 143 f.; II, 388 f. 418; III, 266. Tylor I, 434. 468 führt noch die Spezialabhandlungen von Maſon (Journ. As. Soc. Bengal. 1865, II, 196—202) und Croß (Journ. Americ. Orient. Soc. IV, 307) an.

5) Gloatz I, 558. Träume ſind ihnen „Vermittler zw. Dieſ. u. Jenſeits.“

Vorſtellungen, auf welche ſolche Gebräuche ſchließen laſſen, im Volksglauben tief gewurzelt ſein müſſen, iſt klar; ſie finden eben ihre unerſchöpfliche Quelle in den Erlebniſſen lebhafter Träume und in dem Reiz, ſich dieſelben immer von neuem zu vergegenwärtigen und womöglich neue derartige Erlebniſſe herbeizuwünſchen. Dieſer Reiz des Traumlebens hat ſchon auf niederer Kulturſtufe zu künſtlicher Erzeugung des ekſtatiſchen Zuſtandes geführt. Vom turaniſchen Schamanen, vom grönländiſchen Angekok, ja ſelbſt vom auſtraliſchen Medicinmann wird verlangt, daß er ſich über ſeinen Beruf legitimiere, indem er die Seele mittels künſtlicher Ekſtaſe in ferne Gegenden wandeln läßt und von dort — namentlich von den Seelen der Verſtorbenen — Kunde bringt. — Was aber dieſen berufsmäßig obliegt, dazu muß ein jeder mindeſtens die Fähigkeit haben. Die Neuſeeländer meinten, die träumende Seele entferne ſich aus dem Leibe und kehre wieder zurück, nachdem ſie ins Totenreich gewandert, um ſich mit ihren Freunden zu unterhalten [1]). So führt das Traumleben unmittelbar zur Vorſtellung von einem Totenreich. — Wie verſchlungen manchmal die Wege ſind, auf welchen das Traumerlebnis zum bleibenden Phantaſiebild wird, zeigt die von Jak. Grimm in der „Deutſchen Mythologie“ erzählte Sage vom König Guntram: der König, ermüdet, ſchläft auf dem Schoß ſeines treuen Dieners ein; der Diener ſieht, wie aus des Königs Munde ein Tier gleich einer Schlange auf einen Bach zugeht, den es nicht überſchreiten kann. Jener legt ſein Schwert über das Waſſer; das Tier läuft darüber hin und jenſeits in einen Berg. Nach einiger Zeit kehrt es auf demſelben Wege in den Schlafenden zurück. Dieſer erwacht und erzählt, wie er im Traum über eine eiſerne Brücke in einen mit Gold gefüllten Berg gegangen ſei [2]). — Man könnte zwar auch dieſe Sage in der Weiſe, wie dies neuerdings im Anſchluß an Kuhn und Baſtian F. W. Schwartz [3]) verſucht hat, mit dem mythologiſchen Gebilde des

1) Taylor, New-Zealand, 104. 184. Vgl. Tylor I, 434.

2) Deutſche Mythol., S. 1036.

3) Schwartz, Prähiſtoriſch-anthropologiſche Studien, 1884, beſ. S. 381 ff. und ſchon in dem Progr. 1858 (die altgriechiſchen Schlangengottheiten), ebend. S. 49 ff.

Wolkenberges, in dem der Drache des Blitzes verschwindet, in Verbindung bringen. Zweifellos liegt aber in unserem Falle eine formelle Verknüpfung zwischen wirklichem Traum und geträumter Wirklichkeit vor, eine Kombination, die um so auffallender ist, als sie sich unverändert in jener Fassung der Sage erhalten hat, die der Unterscheidung zwischen Traum und Wirklichkeit bereits einen klaren Ausdruck giebt.

Der Wert des Traumlebens, im ganzen, auch des einzelnen Traumerlebnisses für sich, ist nicht zu unterschätzen. Namentlich sittliche und religiöse Wahrheiten treten oft im Traumzustande mit größerer Klarheit vor die Seele als im Wachen. Und auch die Wahrnehmung objektiver Realitäten im Traume ist keineswegs bloß ein Wiederschein des wachen Bewußtseins, sondern kann als selbständiges Innenleben, als Selbstbesinnung auf die wesenhaftere Welt des inneren Seins aufgefaßt werden. Dieser Gedanke ist spekulativer Art und hat scheinbar mit der Ableitung der Jenseitsvorstellungen nichts zu thun. Aber das Ahnungsvolle, was dem Gedanken aus der Traumphantasie entgegenblitzt, — es ist dasselbe Motiv, von dem schon das primitive Volksbewußtsein sich ergriffen fühlte. Gewiß sind für die genetische Erklärung der Unsterblichkeitsideeen die naiven Reflexe des Volksglaubens ertragreichere Quellen als die Gedankengänge spekulativer Denker, die sich der bereits gewordenen Anschauungen bemächtigen, um sie mit dogmatischer oder kritischer Auslegung zu analysieren. Aber auch die Spekulation ist nicht ohne Erfolg bemüht gewesen, den Wahrnehmungen des Traumlebens eine tiefere Bedeutung abzugewinnen, als daß diese zu bloßen Illusionen und Imaginationen herabgesetzt werden dürften. Ob man nun der Annahme Leibnizs von den fensterlosen Monaden — welche eben nur ein Traumleben führen — huldigt, oder Schopenhauers Ansicht von dem stellvertretenden Funktionieren des Traumvorganges für das wache Bewußtsein — in der Art, wie eine eiserne Hohlkugel sowohl von innen wie von außen glühend gemacht werden könne, — oder ob man Berkeleys dogmatischem oder Kants kritischem Idealismus huldigt: — in jedem Falle bleiben die ernsthaften Untersuchungen über die Schwerunterscheidbarkeit des Traumes vom Wachen, wie sie (vor Schopen-

hauer) am klarſten von Descartes in den Meditationes und von J. G. Fichte in der „Beſtimmung des Menſchen“ angeſtellt worden ſind, auch für unſere Frage von Belang. Soweit bloß die Empfindung ſpricht, bleibt ſelbſt dem nüchternſten Empiriker der lebhafte und ahnungsvolle Traum ein Bote aus einer anderen Welt. Der Traum hat ſogar vor den ſonſtigen Phantaſiethätigkeiten den Vorzug einer gewiſſen Unmittelbarkeit und Objektivität. Bemerkenswert iſt, daß jenes Elihuwort, welches die Hoffnung auf Befreiung vom Tode zum Gegenſtande hat (Hiob 33, 23 f.), an den Traumzuſtand anknüpft und die Wahrnehmungen des Träumenden als Mittel der Selbſtbeſinnung, als von Gott gegebene Winke charakteriſiert, bei ſich ſelbſt Einkehr zu halten, um ſowohl die Verfehlungen der Vergangenheit als auch jegliches eitle und frevelhafte Vorhaben im rechten Lichte zu ſchauen [1]).

Und dennoch wird das Verdikt der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis dahin lauten: ſoweit der Traum dem Wachen entſpricht, bietet uns dieſes die weitere Ausſicht; ſoweit nicht, unterliegen ſeine Gebilde dem Verdacht des circulus vitiosus: die Seele glaubt wahrzunehmen, was ſie mit Hilfe ihrer unbewußten Phantaſie ſich einbildet; und ihre Einbildungskraft reproduziert den Stoff, den die wachende Seele wahrgenommen hatte. Sind doch inhaltlich die Anſchauungsſtoffe des eſchatologiſchen Traumlebens durchweg irgendwie der Wirklichkeit entlehnt. Wenn Tylor meint, indem der Menſch ſich wie ein Kind im Spiegel betrachtet und ſein zweites Selbſt erblickt, geht er williger auf die Lehren dieſes als auf fremde ein [2]), ſo kann als Beleg dafür die Thatſache geltend ge-

1) Die Stelle greift auf die Rede des Eliphas 4, 12 ff. zurück, wo zwar der Ausdruck חֲלוֹם nicht vorkommt, aber ein ähnlicher Zuſammenhang vorliegt. „Zu mir ſtahl ſich ein Wort, und mein Ohr vernahm ein Geflüſter davon. In dem Gedankengewirre aus Nachtgeſichten, wann tiefer Schlaf die Menſchen befällt, kam mich Schauer an und Zittern und durchſchauerte die Menge meiner Gebeine, und ein Wehen zieht an mir vorüber, — es ſträuben ſich meine Haare leibhaftig; es ſteht — ſein Ausſehen kann ich nicht erkennen — ein Gebilde vor meinen Augen, ein Säuſeln und eine Stimme höre ich: ‚Iſt ein Menſch gerecht vor Gott‘ —?“ u. ſ. w.

2) II, 48.

macht werden, daß z. B. die ſchamaniſchen Zauberer an den Weisſagungstraum ausdrücklich die Anforderung ſtellen, daß nur ſchon Geſehenes geſchaut werden dürfe. Freilich, ſelbſt bei dieſer Auffaſſung darf man zugeben, daß aus den Traumvorſtellungen ein ſittlicher Gewinn reſultieren kann. Die Form der Traumvorſtellung als geträumter kann gegenüber der Vorſtellungsart des gewöhnlichen Alltagslebens das beſſere Selbſt des Träumenden zum Ausdruck bringen; der idealiſierende Charakter des Traums braucht nicht ohne Wahrheit zu ſein. — Dem Inhalte nach richten ſich jedoch die Vorſtellungen vom „Lande der Seligen“ durchaus nach den volkstümlich beſchränkten Idealen. Die Rothäute beſuchen im Traume ihre herrlichen Jagdgefilde, der Tonganeſe ſeine ſchattige Inſel Bolotu, der Hellene ſchaut die elyſäiſchen Gefilde, der Germane träumt ſich in die ſeligmachende Walhall hinein mit ihrem Wechſel zwiſchen blutigen Schlachten und Zechgelagen [1]). Auch die jüdiſchen und chriſtlichen Vorſtellungen vom Jenſeits enthalten, ſoweit nur die Einbildungskraft in Betracht kommt, kein Moment, das nicht hiſtoriſch bedingt und angebahnt wäre durch konkrete und manchmal zufällige Anläſſe. Zufällig, das heißt nicht im Weſen der Sache liegend, können wir es auch z. B. nennen, wenn nach rabbiniſchem Glauben Paläſtina als das heilige Land der Ort der Auferſtehung ſein wird [2]); oder wenn der Ort der Seligen, das Paradies, nach vielen Mythologieen in den Weſten, das Gebiet des Sonnenniederganges, nach der jüdiſchen Vorſtellung dagegen, entſprechend der Hinwendung zum Aufgang der Sonne im Gebet, in den Oſten verlegt wird [3]). Zufällig ferner, wenn in der katholiſchen Eſchatologie und in den Träumen der frommen Katholiken gerade die Jungfrau Maria eine beſondere Rolle ſpielt. Nur bleibt zu beachten, daß hier der Begriff des Zufälligen von dem der geſetzmäßigen Regelmäßigkeit und der Naturnotwendigkeit im höheren Sinne ſchwer zu trennen iſt. Die einfacheren, allenthalben unter gleichen oder doch ähnlichen Formen wiederkehrenden Ana-

1) Weitere Beiſpiele bei Tylor II, 76. 77.
2) Wünſche, Z. f. prot. Th. 1880, S. 374.
3) Buch Henoch 32, 2. 3. Gröbler, S. 670. 696 ff.

logieenſchlüſſe, welche auf die Idee einer Wiederbelebung führen, indem ſie an gewohnte Naturvorgänge namentlich des Sonnenlaufes, der Jahreszeiten, des Winterſchlafs der Pflanzen und Tiere, der Verpuppung und inſonderheit an das Bild des nächtlichen Schlafes und des darauf folgenden Erwachens anknüpfen, — dieſe naturgemäßeſten Anknüpfungspunkte für die jenſeitsgläubige Einbildungskraft haben einen internationalen und religiös univerſellen Charakter, weil ſie auf ſpontaner Naturſymbolik und gleichmäßiger Beobachtung des Alltäglichen beruhen. Das Bild vom verweſenden Samenkorn, wie es 1 Cor. 15 und in Schillers „Glocke“

„Noch köſtlicheren Samen bergen
Wir trauernd in der Erde Schoß
Und hoffen, daß er aus den Särgen
Erblühen ſoll zu ſchönerm Loos“

angewendet wird, findet ſich ſchon in der helleniſchen, wie in der vorchriſtlich-jüdiſchen Allegoreſe. Aber auch ſolche Allegorieen ſind in der Unmittelbarkeit ihrer Analogie nicht ohne Willkür. Tag und Nacht, Aufgang und Untergang der Sonne fallen nicht ohne weiteres zuſammen mit menſchlichem Wachen und Schlafen, Tagesleben und nächtlichen Träumen. Jeder Naturvorgang bietet der ſymboliſierenden Phantaſie nicht bloß einen beſtimmten, notwendigen, ſondern gar mannigfachen Anlaß zu ſinnbildlicher Verwertung. So wenn z. B. in den Begriff der ſchließlich alles heilenden, läuternden, umſchmelzenden Kraft des Feuers [1]) zugleich ſo heterogene Elemente einfließen, wie das Bild der Vernichtung [2]), das Bild der ſchmerzhaft brennenden und endlos, alſo ohne Vernichtung quälenden Wirkung nach Jeſ. 66: „da ihr Wurm nicht ſtirbt und ihr Feuer nicht verliſcht“, — und endlich die für das Auge abſcheuliche Glut im Stil des ſchaudererregenden Hexenbreugels, das gräßliche „Finſterfeuer“ im Sinne der Jakob Böhmeſchen Myſtik. Dieſe letztgenannte Anſchauung bietet wiederum eine ſeltſame Miſchung von Anſchauungsbildern, welche zuletzt in der Kom-

1) Quod ferrum non sanat, ignis sanat. Vgl. Sach. 13, 9. Mark. 9, 4 (nach de Wette) Luk. 3, 16. 17. Anders gemeint iſt Amos 4, 11, vgl. 3, 12; 1 Kor. 3, 15 und auch wohl Jud. V. 23.

2) Luk. 3, 17, zu vergleichen mit dem drohenden Refrain Amos 1 u. 2.

bination des ſchattenhaften Scheolbegriffes mit der Vorſtellung von dem jeruſalemiſchen mit dem Molochfluch behafteten Tophet-Gehinnom und der daſelbſt zu erwartenden Vernichtung der Gottloſen (durch Feuer) ihren Urſprung hat, anderſeits aber mit der griechiſchen Vorſtellung vom Pyriphlegethon ſich berührt [1]). Die bezüglichen althebräiſchen Anſchauungen kehren im Neuen Teſtament wieder; namentlich in der Apokalypſe, auch im Judasbriefe, wo neben dem gefahrdrohenden (Läuterungs-) Feuer, aus welchem Rettung möglich iſt (V. 23), unter Hinweis auf ein ewiges Gequältſein durch Feuer (V. 7) das Beiſpiel der Feuervernichtung der Bewohner von Sodom und Gomorrha, ſowie der Rotte Korah (V. 11) und anderſeits die ewigen Bande der „Finſternis“ (V. 6, vgl. V. 13: ζόφος τοῦ σκότους) erwähnt werden [2]). — Möglicherweiſe hat auf die phantaſievolle Ausgeſtaltung der apokalyptiſch-dogmatiſchen Kombinationen von Tod und Finſternis ſchon früh — nicht erſt iſt Bunyans „Pilgerreiſe“ — der Begriff des „Thals der Todesſchatten“ — eine wahrſcheinlich

---

1) Vgl. Jer. 7, 31—32; 8, 31. 2 Kön. 19, 2. 6; 23, 10. 2 Chron. 33, 6. Die Stätte der feurigen Menſchenopfer, welche dem Moloch thatſächlich in der Nähe der heil. Stadt dargebracht wurden, iſt alſo — kombiniert mit Jeſ. 66, 24 — zur Grundlage für die ſpätere Gehennavorſtellung geworden (Mark. 9, 48). Einen Übergang von dem einfachen Hadesdunkel (Matth. 8, 12) zur Feuerhölle (5, 22; 13, 42. Mark. 9, 43) zeigt — in Anlehnung an Sodoms Schickſal — Matth. 11, 23. Über den Pyriphlegethon ſ. Platon, Phaed. 113 sq.

2) Wie Luther ſowohl γέεννα (Gehinnom) als auch ᾅδης mit Hölle überſetzt, ſo liegt im heutigen volkstümlichen Begriff von Hölle, unterſtützt von dem verwandten Klang des „Hellen“, eine Potenzierung des Grauens vor der gefürchteten Realität des unglücklichen Jenſeits. Dieſe Verknüpfung zwiſchen der irrtümlichen Etymologie (der Helligkeit des Feuers) und der richtigen Etymologie (helan, heln, hehlen, verhehlen, die Hel der Edda), verwandt mit celare, cella, litauiſch kletis, d. i. ſeitliches Vorratsgebäude, und noch in der Bezeichnung der dunkeln Kaminvertiefung — „die Hell“ — bei unſerm Landvolk üblich) iſt urſprünglich eine zufällige — alſo ähnlich wie zwiſchen Seele und ſelig, Sünde und Sintflut; noch Ulfilas brauchte gaiainna neben halja. Die „düſterrote Glut“ als Kombination der Brandſtätte (vgl. Luk. 16, 23 f. ᾅδης und φλόξ) mit dem Todesdunkel iſt ſchon früh zu einem Begriff kryſtalliſiert. Nach dem Henochbuch gehen die Verlorenen ein „in die Finſternis und in die

mißverſtändliche Auffaſſung von צַלְמָוֶת, als wäre dieſes צֵל מָוֶת [1]) — eingewirkt. Nach A. Wünſche findet ſich die Kombination zwiſchen der finſteren und feurigen Hölle in der talmudiſchen Eſchatologie wiederholentlich [2]).

Hier haben wir ein Beiſpiel für die Art, wie die Einbildungskraft unter Mitwirkung ſprachlich vermittelter Vorſtellungsaſſociationen beſtimmte hiſtoriſche Erinnerungen mit der Symbolik einfacher Naturvorgänge verwebt, um dem Gedanken an das Jenſeits Farbe zu geben. Die Jenſeitsideale, wie ſie namentlich dem Traumleben abgelauſcht werden, bilden eine Miſchung von Natürlichem und Willkürlichem, von Notwendigem und Zufälligem, von Bleibendem und Vergänglichem. Alle derartigen Ideenaſſociationen, wie ſie die Phantaſie teils im Traume, teils durch Kombination der wachen Einbildungskraft vollzieht, können daher nur indirekt, nur inſofern, als ſie mit pſychologiſcher Notwendigkeit eines Naturgeſetzes wiederkehren, eine dogmatiſche Bedeutung gewinnen. Im übrigen haftet ihnen die Relativität aller Phantaſieprodukte an. Was ſolchen Veranſchaulichungsverſuchen den idealen Reiz verleiht, iſt in der Regel das unbewußte Konſtruieren und bewußte Poſtulieren eines Unbekannten aus dem Bekannten. Und hier treibt die Phantaſie ſteuerlos auf hoher See. So gut wie es naturgemäß iſt, aus dem jährlichen Erwachen der Natur die Hoffnung zu ſchöpfen, daß die Hingeſchiedenen zum ſchöneren Los erblühen werden, ſo iſt es volkstümlich zu ſagen:

„Deine Blumen kehren wieder,
Deine Tochter kehret nicht."

Item: „Die Schwalben ziehen fort,
Doch ſie ziehn wieder her;
Nur der Menſch, wenn er fortgeht,
Er kehrt nimmermehr."

Umſtrickung und in die brennende Flamme" (100, 9; 103, 8. Gröbler, Th. Stud. u. Krit. 1879, S. 678).

1) Vgl. über die Erklärung dieſes Wortes noch Kamphauſen in Theol. Stud. u. Krit. 1888, 3. Hft., S. 574. Hupfeld, Riehm und Nowack bezweifeln die von Hitzig und Kamphauſen anerkannte Lesart צַלְמָוֶת, welche auch der Überſetzung der LXX σκιὰ θανάτου zugrunde liegt.

2) Jahrb. f. prot. Theol. 1880, S. 382 f. 495 ff.

Und umgekehrt:

„Cadono le città, cadono i regni
E l'uom, d'esser mortal, par che si sdegni! [1])

Gerade die innere Verwandtſchaft derjenigen Ideenaſſociationen, welche uns veranlaſſen, die einzelnen Traumbilder in wirkliche Erlebniſſe umzuſetzen und aus dem Traumleben überhaupt den Hinweis auf eine höhere, reale Welt zu entnehmen, — mit den alltäglich ſich aufdrängenden Analogieen, wie ſie zwiſchen dem menſchlichen Leben und dem vergänglichen und doch wiedererſtehenden Leben anderer Kreaturgattungen beſtehen, bietet ebenſo dem Zweifel Nahrung wie dem poſitiven Glauben an die individuelle Fortdauer. Auch die kühnſten Erzeugniſſe der wachen Phantaſie erſcheinen, bei Berückſichtigung jener Verwandtſchaft, als leere „Träumerei".

Viel wichtiger als alle Schlußfolgerungen vom Traum- und Phantaſieleben auf ein wirkliches jenſeitiges Sein des Geträumten und auf die Wahrheit der Analogie, — wichtiger alſo als die Betrachtungen, welche den Traum für ein Leben anſehen, das Bild für Wirklichkeit gelten laſſen, iſt die umgekehrte Denkweiſe, welche das Leben mit Einfluß des Sterbens als ein Träumen, die Wirklichkeit als ein Bild, das irdiſche Leben als ein Abbild einer höheren wahrhaften Wirklichkeit anſieht, — einer Wirklichkeit, deren Eingangspforte das Sterben bildet, ſo daß der Tod der Moment des Erwachens iſt. Es iſt der Gedanke, welcher Calderons Drama „Das Leben ein Traum" zugrunde liegt. Wie der Traum mit ſeiner ſchöpferiſchen Einbildungskraft und überhaupt die träumende Phantaſie ein Echo und Abbild des wirklichen irdiſchen Lebens iſt, ſo iſt das irdiſche Leben Vorbild und Anticipation einer höheren, bleibenden Wirklichkeit. — Dieſe Betrachtung iſt beſonders der indiſchen Denkweiſe eigentümlich. Während die verſchiedenen unbewußten oder bewußten Phantaſieſchlüſſe, welche das natürliche Denken an das Traumleben anknüpft, davon ausgehen, daß dies Leben eine volle, gleichſam maſſive Wirklichkeit ſei und daß es nur darauf ankomme, ſeine Fortſetzung oder Wiederkehr zu hoffen, ſo iſt nach indiſcher Denkweiſe das ganze irdiſche Leben nur ein täuſchen-

1) M. de Staël, Corinne ou l'Italie, IV, 3.

der Schleier der Maja, es iſt nur ein Traum, eine Phantaſie [1]): die ſogenannte Wirklichkeit iſt ein bloßes Bild, — „alles Vergängliche iſt nur ein Gleichnis“; erſt durch den Tod treten wir ein in die Möglichkeit des wahrhaftigen Lebens, eines Lebens, das vollere Wirklichkeit iſt, das nur der Denkende hienieden in der vollendeten philoſophiſchen Selbſterkenntnis — nach der Auffaſſung chriſtlicher Myſtik würde hinzuzuſetzen ſein: in der Kontemplation und im Gebet — annähernd gewinnen kann. Deshalb bietet auch die bibliſche Lehre Anhaltepunkte für dieſe Betrachtung. Die Unſterblichkeit des Chriſtenglaubens wird als Wandeln im Schauen Gottes charakteriſiert, und der Zuſtand, aus welchem die Seele zu dieſem Schauen erweckt werden ſoll, wird als Zuſtand lückenhaften Erkennens 1 Kor. 13, 12, undeutlichen Sehens 1 Joh. 3, 2 bezeichnet und damit unbeabſichtigt aber thatſächlich in Analogie geſtellt mit dem geiſtlichen Schlummer des Unbekehrten (Eph. 5, 14. 1 Theſſ. 5, 6—10 [2]). Der gewöhnliche Traum ſpielt im Neuen Teſtament kaum noch eine Rolle; mit Ausnahme einzelner Epiſoden in der Kindheitsgeſchichte Jeſu, des Traums der Gattin des Pilatus und Paulus' Traumviſion, welche ihn aufforderte ſein Arbeitsfeld nach Europa zu verlegen. Dagegen wird die ekſtatiſche Verzückung 2 Kor. 12 ähnlich wie die Verklärung Jeſu auf dem Berge eher als ein momentanes, vorübergehendes Entrücktwerden in eine höhere Daſeinsform von geſteigerter Lebens-

1) Hiernach iſt formell zu modifizieren der Ausſpruch Thomas Diks: „Nimm dem Geiſte den Glauben an ein zukünftiges Leben und die Hoffnung der Unſterblichkeit, und — Religion wird ein Schatten, Leben ein Traum und die Annäherung des Todes eine Scene der Dunkelheit und Troſtloſigkeit.“ Vgl. „Unſterblichkeitsglaube der alten Inder“, Proteſt. Flugblätter, 1887, 10.

2) Weizel, Die urchriſtliche Unſterblichkeitslehre, Theol. Stud. u. Krit. 1836, II, 916 f. ſchließt aus 1 Theſſ. 4 u. 5, daß Paulus ſich den Zuſtand der einzelnen zwiſchen ihrem Tode und ihrer Auferweckung als ein ſchlafähnliches Ruhen, als eine Zeit halbwachen Daſeins und Lebens vorgeſtellt habe. Dagegen nach Stähelin, Jahrb. für d. Theol. 1874, 183 ff. (Zur pauliniſchen Eschatologie im Zuſammenhang mit der jüdiſchen), ſtellt Paulus trotz des Gegenſatzes dieſer Stelle zu Phil. 1, 21. 2 Kor. 5, 8, welcher eben durch Phil. 3, 11 gemildert wird, nicht in Abrede, daß in der Zwiſchenzeit zwiſchen Tod und Paruſie eine höhere Stufe des Heilsgenuſſes, ein Daſein in geiſtiger Lebendigkeit ſtattfinden werde. — Zu 2 Kor. 5, 1 ff., vgl. Wetzel, Th. Stud. 1886.

wirklichkeit charakteriſiert. Freilich auch damals, „als Jahveh die Gefangenen Zions aus der Verbannung heimführte, da waren wir wie die Träumenden“ (Pſ. 126): — ſolche lebhaft erwartete, endlich erfüllte Wendung des irdiſchen Lebens erſcheint dem vom langen Harren überreizten Gemüt als ein Traumbild ohne bleibende Wirklichkeit, unfaßlich, den noch vorhandenen Reſt der Empfänglichkeit zur Lebensfreude weit überbietend: aber gerade ſolch ein Traum weiſt ja auf die höhere Seinsform, wo der geſteigerten Wirklichkeit auch eine ihrem Gegenſtand gewachſene Empfänglichkeit des zu neuem Leben geborenen Subjekts entſprechen und das Rätſel des geſamten proviſoriſchen Zeitlebens löſen wird. Das irdiſche Leben, ſo wie es iſt — mit Einſchluß des aktuellen Sterbens —, iſt ein Rätſel; es iſt nicht ein Bekanntes, von welchem die Phantaſie auszugehen hätte, um ein Unbekanntes zu poſtulieren und zu konſtruieren; es iſt vielmehr ſelbſt rätſelhaft. Es iſt die unerkannte, verſchleierte Daſeinsform, aus welcher wir uns herausſehnen in einen Zuſtand vollkommener Erkenntnis. Die Hülle — das „Kleid“ des Irdiſchkörperlichen wird uns zu eng; wir ahnen, daß eine andere Welt unſere wahrhafte Heimat ſei [1]). Wenn wir demgemäß das ganze Leben mit einem Traumzuſtande vergleichen, ſo wird auch die bloß negative Vorſtellung eines aktuellen Sterbens zu einer Ausgeburt des traumhaft-irdiſchen Daſeins; und ſo erſt kann der Einwurf gegenſtandslos werden, daß die vernichtende Macht des Todes im Moment des Sterbens möglicherweiſe den täuſchenden Schleier hinwegreißen und das traumhafte Erdendaſein in das leere Nichtſein ſeines Weſens reſorbieren werde. Denn hat man ſich einmal zu der Idee erhoben, auch den Moment des

1) Wie wir zwar den Sarg aber nicht die Wiege umkränzen, ſo pflegten die Geten bei der Geburt eines Kindes zu weinen, bei der Leichenfeier fröhlich zu ſein. Die Moslemin ſagen: „Der Menſch ſchläft im Leben und erwacht im Sterben.“ Die Hindu vergleichen einen Leichnam, aus dem die Seele geſchieden iſt, dem Bette, welches wir bei Tagesanbruch verlaſſen. Und ſogar die lebensfrohen Hellenen benannten ihre den Ahnen geweihten Totenfeiern zugleich als Geburtsfeſte und ſtellten ſich die Todesgöttinnen als Nymphen vor. (Über das Letzterwähnte vgl. Curtius, Bedeutung des Unſterblichkeitsglaubens bei den Griechen u. ſ. w., in Gelzers Monatsbl. 1861, 18, S. 95 ff.)

Sterbens in die Vorſtellung des proviſoriſchen Traumzuſtandes, welchen das Leben darſtellt, aufzunehmen, ſo kann dieſer Moment nicht mehr geeignet erſcheinen, der Traumwirklichkeit des irdiſchen Daſeins einen völlig negativen Abſchluß zu bereiten, — ebenſo wenig wie die Epiſode eines gewöhnlichen Traumes, wenn ich eines Menſchen — vielleicht mein eigenes — Sterben träume, den Traum als ſolchen aufhebt [1]). Es bleibt vielmehr im Vordergrunde der Betrachtung die Vorſtellung, daß das ganze bekannte Daſein, Leben und Tod, unſer Sehnen nach einem unbekannten Unveränderlichen und Weſenhaften in dem Maße weckt, daß nur dieſes unſere ganze Seele auszufüllen vermag. Das iſt die Betrachtungsweiſe, wie ſie volkstümlich und zugleich echt chriſtlich in der Strophe des „Wandsbecker Boten“ ausgeſprochen wird:

„O du Land des Weſens und der Wahrheit,
Unvergänglich für und für,
Mich verlangt nach dir und deiner Klarheit,
Mich verlangt nach dir!“

Und dieſe Betrachtungsweiſe bildet eine höhere Syntheſis zwiſchen der erſten Ableitung aus dem hoffenden Wünſchen und der zweiten aus den empiriſchen Erlebniſſen des Traums. Mit der Idee, daß dem Traum eine Wirklichkeit entſpricht, verbindet ſich der Wunſch, über das Rätſelhafte des geſamten Daſeinstraums aufgeklärt zu werden. Darum weiſt jene Kombination naturgemäß auf eine dritte Geneſis der Jenſeitsvorſtellungen, nämlich auf das intellektuelle Rätſel des Todes hin.

---

1) Vgl. die mutwillig ſpielende und zugleich wehmütig-elegiſche Charakteriſtik in dem Heineſchen Liede:

„Sie trennten ſich endlich und ſah'n ſich
Nur noch zuweilen im Traum:
Sie waren längſt ſchon geſtorben
Und wußten es ſelber kaum.“

(Fortſetzung folgt.)

3.

Das Protevangelium Jacobi in neuer Beleuchtung.

Von

Ludw. Conrady.

Dem Protevangelium Jacobi hat es im Vergleich zu seiner Bedeutung an wissenschaftlicher Aufmerksamkeit nicht gefehlt. Seit seinem ersten Wiederbekanntwerden im Abendland im Jahre 1552 war jedes Jahrhundert, abzüglich des 17., in der Herausgabe seines griechischen Textes thätig. Es liegen die Ausgaben von Mich. Neander 1564, von Grynaeus 1567 und 1569, von Fabricius 1703 und 1719, von Jones 1726 und 1798, von Birch 1804, von Thilo 1832, von Suckow 1840, von Tischendorf 1853 und 1876 vor. Und konnte man sich bis in die Mitte dieses Jahrhunderts mit der lateinischen Übersetzung Postels von 1552 begnügen, so übersetzten es, um von der französischen Übertragung Brunets 1849 abzusehen, Borberg 1840, Clemens 1850 ins Deutsche, Hofmann in seinem „Leben Jesu nach den Apokryphen", Leipzig 1851, folgte, wenngleich nur in Bruchstücksform, und als jüngster Übersetzer darf v. Lehnert gelten in den beiden Auflagen seines Buchs „Über die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten", Stuttgart 1881 und 1886. Nicht minder ließ man sich die Deutung der rätselhaften Schrift angelegen sein. Sowohl die Herausgeber des Textes, mit Ausnahme Suckows und Tischendorfs, als die Übersetzer begleiteten in größerem oder kleinerem Maße ihre Arbeiten mit erklärenden Anmerkungen. Ebenso hat es nicht an allgemeinen Besprechungen gemangelt, die das Alter, den Verfasser und den Zweck des Buches zum Gegenstand nahmen. Dies ist allerdings erst von einzelnen der genannten Neueren geschehen,

denen ſich Joſ. Pons in ſeinen „Recherches sur les apocryphes du nouveau testament“, Montauban 1850, Tiſchendorf in ſeiner Preisſchrift „De evang. apocryphorum origine et usu“, Hagae Comit. 1851, wie in den vier Auflagen ſeines Büchleins „Wann wurden unſere Evangelien verfaßt?“ Leipzig 1865—1880, Hilgenfeld in den „Kritiſchen Unterſuchungen über die Evangelien Juſtins, der clementiniſchen Homilien und Marcions“, Halle 1850, in der Beurteilung der letztgenannten Schrift Tiſchendorfs in ſeiner „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie“, Halle 1865—1867, wie in ſeiner „Hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung ins Neue Teſtament“, Leipzig 1875, und endlich Tappehorn in den „Außerbibliſchen Nachrichten oder den Apokryphen von der Geburt, Kindheit und dem Leben Jeſu und Mariae“, Paderborn und Münſter 1885, ſamt den ſie benutzenden Verfaſſern der betreffenden Arbeiten in den verſchiedenen Realencyklopädieen anreihen.

Gleichwohl darf behauptet werden, daß alle dieſe gelehrte Mühe dem Protevangelium zwar einen nach Möglichkeit kritiſch geſichteten Text und nicht wenige ſchätzbare Einzelerklärungen eingetragen hat, im übrigen aber weder ſeine mannigfachen Rätſel zu löſen noch ſeine ganze fremdartige Geſtalt uns näher zu bringen imſtande war. Es wolle darum nicht verdrießen, daß in der nachſtehenden dem Protevangelium zum erſtenmale gewidmeten Sonderbetrachtung von einem Unzünftigen der Verſuch gemacht wird, auf einem bis dahin noch nicht betretenen Wege das Verſtändnis des ſeltſamen alten Schriftwerks zu fördern.

Wir erlauben uns zu dieſem Behufe zunächſt dort einzuſetzen, wo unſeres Wiſſens der zum erſtenmale in Sachen dieſes Apokryphons erhobene gelehrte Streit unausgetragen und damit die Geſamtbetrachtung der Schrift ſtehen geblieben iſt, um von hier aus gleichzeitig die Grundlage unſerer ganzen Abhandlung feſtzuſtellen.

Hilgenfeld hat das Verdienſt, dem angeſichts des Textes des Protevangeliums ſich jedem genauer Leſenden ſofort aufdrängenden Zweifel an der Einheit und Urſprünglichkeit des Ganzen herzhaften Ausdruck geliehen zu haben. Er that dieſes bereits 1850 in ſeinen „Kritiſchen Unterſuchungen u. ſ. w.“, S. 154, indem er auf die

bedeutenden Differenzen des Textes der Handschriften des Protevangeliums Jacobi hinwies und den unvermittelten Übergang der Erzählung in die erste Person Kap. 18 desselben als „bestimmtes auf eine ältere Grundschrift zurückweisendes Datum" bezeichnete. Diesen beiden Anständen an der Ursprünglichkeit des Apokryphs fügte er 15 Jahre später in seinem „Konstant. Tischendorf als defensor fidei" (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1865, S. 340), den unvermittelten Sprung von dem 12. Jahre der Maria, als sie Joseph verlobt wird (Kap. 8, S. 16 f.), zu dem 16. Jahre, in welchem sie schwanger wird (Kap. 12, S. 24), als sicheres Anzeichen von zwei verschiedenen Bestandteilen der Schrift bei und wiederholte diese selbe Behauptung samt der zunächst vorangegangenen in seinem Aufsatz „Prot. u. kath. Gegnerschaft, C. Tischendorf und Jos. Langen" (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, S. 87); um 8 Jahre später in seiner „Historisch-kritischen Einleitung", S. 153 (vgl. S. 73) noch einmal andeutungsweise und gleichzeitig mit Anführung nur der beiden namhaft gemachten Abhandlungen in seiner Zeitschrift auf den „alten Kern" und die „verschiedenen Bestandteile" des Protevangeliums zurückzukommen.

Diese Einwände mit dem Vorwurf „zügellosen Hypotheseneifers" (Tischendorf, „Wann wurden" u. s. w. 188, 80) abgethan zu meinen, verträgt sich ebenso wenig mit ernster Wissenschaft, als sie gläubig anzunehmen geziemend wäre. Hier kann nur vorurteilslose Nachprüfung frommen. Diese aber wird freilich nicht anstehen dürfen, von vornherein zu betonen, daß, so berechtigt auch die genannten Anstände zu machen Hilgenfeld war, der Schluß aus ihnen auf ein verlorenes Urprotevangelium gegen das bekannte hier auf ein ganzes Schriftwerk auszudehnende Gesetz der Textkritik verstieß, nach welchem eine schwere Lesart den Vorzug vor der leichteren oder der Konjektur so lange verdient, als nicht alles für sie Sprechende durchgeprüft ist.

Verfolgen wir das im einzelnen, so durfte, was zuerst den aus der „bedeutenden Differenz des Textes der Handschriften" des Protevangeliums erhobenen Einwand betrifft, nicht übersehen werden, daß trotz des Reichtums von etwa fünfzig solcher alten Schriftdenkmäler keines über das 9. Jahrhundert zurückreicht. Das bedeutet, daß

wir nur die Abſchriften desjenigen Textes „eines ſo beliebten und vielgeleſenen Buchs“ (Hilgenfeld, Krit. Unterſuchungen, S. 157) vor uns haben, den nächſt den Abſchreibern vom 9. bis 16. Jahrhundert die Zeit nach Abſchluß des neuteſtamentlichen Kanons geſchaffen hat, d. h. die Zeit, der das Protevangelium als Apokryphon Erlaubnis zur freieſten Behandlung ſeines Textes zu geben ſchien. Das zeigt ſich vorab deutlich an der Art, wie die verſchiedenen Handſchriften ſich gegenüber den kanoniſchen Evangelien, aus denen das heutige Protevangelium zum Teil wörtliche Anführungen macht, verhalten. Nicht nur, daß hier ein ungerechtfertigtes Färben mit kanoniſcher Farbe [1]), wie ein Schwanken im Mehr oder Minder der wörtlichen Anführung [2]), die Willkür des Abſchreibers gegen ſeine Vorlage verrät, ſo finden ſich auch Eintragungen in den Text aus den Evangelien, die ſich in deſſen Zuſammenhang nur gezwungen

---

1) An Stelle des *εὐλογοῦσίν με* 12, 2 der von uns gebrauchten Ausgabe von Tiſchendorfs Evang. apocrypha. Lips. 1876, was AEH gewähren, *μακαριοῦσί με* aus Luk. 1, 48 in BCIR, während F[a] Pos. *ἐμὲ μακαριζοῦσιν* und D *ὅτι ἰδοὺ μακαριοῦσί με πᾶσαι αἱ γενεαί* bieten. Desgl. ſt. *ἀπῆλθεν εἰς τ. οἶκον αὐτῆς* 12, 3 in F[b] *ὑπέστρεψεν κλ.*, wie bei Luk. 1, 56. Ebenſo ſt. *ἐγένετο* 17, 1 in GHQ *ἐξῆλθεν* wie Luk. 2, 1. Nur ähnlich iſt die Art des Cod. F[a] in 11, 2 mit *ποταπός μοι ὁ ἀσπασμὸς κλ.* aus Luk. 1, 29 zu nennen.

2) Ein Mehr, worauf es hier allein ankommt, findet ſich 11, 1 in *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* aus Luk. 1, 28, was ſelbſt dort im Text als Zuſatz erſcheint, vgl. Tischend. Nov. test. ed. 8. crit. major; daher hier mit HK ausgelaſſen war; L aber ſetzt hinzu *κ. εὐλογημένος ὁ καρπός τῆς κοιλίας σου*, was ebenſo Varianten dieſer lukan. Stelle zeigen. Weiter 11, 3 in EF[a]K *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε κ. δυν. κλ.* aus Luk. 1, 35 und in F[a] *κ. ἰδοῦ ἡ συγγενής κλ.* aus Luk. 1, 36. In 12, 2 bei CF[a], vorgeſetzt der Rede Eliſabeths, *εὐλογημένη κλ.* aus Luk. 1, 42 und bei F[a]F[b] an Stelle von *ἰδοὺ γὰρ τὸ ἐν ἐμοὶ* genau Luk. 1, 44. In 17, 1 bei F[b] der Eintrag *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις* und bei C *δόγμα ἐν δὲ τ. ἡμ.* aus Luk. 2, 1. In 21, 1 bei CF[a] *ἀπὸ ἀνατολῶν* aus Matth 2, 1, bei DF[a] *κ. σὺ Βηθλεὲμ κλ.* aus Matth. 2, 8. In 21, 3 bei C *ἀνοίξαντες κτλ.* aus Matth. 2, 11. In 21, 4 bei DBF[a] *ἀναχάμψαι πρὸς Ἡρῴδην* aus Matth. 2, 12, in DF[a]ILR *ἀνεχώρησαν κλ.* aus Matth. 2, 12, bei N *ἀνεχωρησάντων — μου* aus Matth. 2, 13—15. In 22, 1 bei GH Syr. *κατὰ τ. χρόνον — μάγων* aus Matth. 2, 16, ebend. *ἀνεῖλε — εἰσίν* aus Matth. 2, 16—18. In 22, 2 bei F[a] *διότι οὐκ ἦν — καταλύματι* aus Luk. 2, 7.

fügen [1]) — alles unbedingtes Zeugnis derjenigen Harmoniſtik, deren reifſte Frucht ſich in den aus dem Protevangelium hervorgegangenen Apokryphen: Pseudomatthaeus, Historia Josephi und de nativitate Mariae darſtellt. Wie aber hierin ſich das Beſtreben der Abſchreiber kenntlich macht, das kirchlich Anſtößige ihrer Vorlage zu mildern, ſo giebt ſich zum andern an ungezählten Stellen das Beſtreben der gleichen Federn kund, den Text ihrer Vorlage von vermeintlichen Anſtößen gegen die Vernunft [2]) oder ſchriftſtelleriſchen Brauch [3]) zu reinigen oder ihn dem Verſtändnis der Leſer durch kleine erklärende Zuſätze [4]) näher zu bringen oder ihm noch größeren

---

1) Dieſer Art iſt 17, 1: *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* in AC aus Luk. 2, 1 und der Zuſatz 22, 2 in F^{b}GH *ἰδοὺ ἄγγελος — μου* aus Matth. 2, 13—15, der geradezu die ganze weiter unten näher zu beſchreibende Abſicht des Verfaſſers vereitelt. Nicht minder aber ſind *τὰ βρέφη ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω* 22, 1 eine ungereimte Nachbildung von Matth. 2, 16, die durchaus der Darſtellung 21, 2 widerſtreitet.

2) Wir heben aus in 4, 2 *εἴληφε* von B an Stelle von *λήψεται*, in 4, 4 *εἴληφα* von BF^{b} gegenüber *λήψομαι* des auch von Tiſchendorf angenommenen Textes, wie die nur in ihrem Gefolge verſtändlichen *οἱ ἐξ μῆνες* von A und die ähnlichen Lesarten von BEL, die ſich als ſolche des älteſten Grundtextes darſtellen, da ſie offenbar in der Epiphan. haer. LXXIX (ed. Petav. 1, 1062) *συνειληφυῖα* erſcheinen und in Pſeudomatth. 2, 3 verarbeitet ſind, den wir ohne Zweifel in dem im 5. Jahre oder früher verpönten liber de infantia salvatoris, et de Maria obstetriceque ejus, apocryphus im decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis c. 6, § 16 (Credner, Zur Geſchichte d. Kanons, Halle 1847, S. 216) zu ſehen haben. Den Beweis für dieſe unſere textkritiſche Annahme treten wir weiter unten an, wo noch Weiteres folgt.

3) So wird, da der Abſchreiber die Natur des Büchleins, das nach Kap. 25 deutlich von einem Augenzeugen für ſeine zeitgenöſſiſchen Landsleute geſchrieben ſein will, verkennt, gleich 1, 1 der richtig als *Ἰωακείμ* eingeführte zu *τὶς ἀνὴρ — ὀνόματι Ἰωακείμ* in P., wie 1, 2 *Ῥουβίμ* zu einem *ἀνὴρ ἐκ φυλῆς* nach A oder gar zum *ἀρχιερεύς* nach F^{a}; das unverſtandene *πανοῦργος* 2, 3 zu einem *πανοῦργός τις* in EF^{a}.

4) Z. B. 1, 2 wird hinter *αὐτῶν* von F^{a} *ὁμοίως δὲ καὶ Ἰωακείμ τὰ δῶρα αὐτοῦ* eingeſetzt, ähnlich von F^{b}L. 5, 2 wird *ἀπεσμήξατο* von I mit *ἀπὸ τοῦ ὕματος αὐτῆς*, von LR mit *τῆς ἀφέδρου*, von N mit *τῆς λοχείας αὐτῆς* bereichert; 6, 2 hinter *πατέρων ἡμῶν* von L *Ἀβραὰμ Ἰσαὰκ κ. Ἰακώβ* eingelegt; 8, 3 *δωδεκαχώδωνα* mit *ἱεροπρεπὲς ἱμάτιον* erläutert

Nachdruck zu geben [1]) oder endlich einzelne Wörter der Vorlage mit anderen gleichen Sinnes zu vertauſchen [2]). Auch hierbei iſt deutlich das Verfahren klar, das in ſeiner zügelloſeſten Geſtalt das Protevangelium zu den genannten apokryphen Neugeſtaltungen umgeſchaffen hat. Aber trotzdem, wie überwuchert auch von dieſen Schmarotzergewächſen blöder Willkür der Text erſcheint, ſein Zuſammenhang iſt nirgends durch ſie in Frage geſtellt.

Daß es ſich mit ſeiner inneren Einheit nicht anders verhält, zeigt die Beleuchtung der beiden anderen Hilgenfeldſchen Einwürfe. Was zuerſt den „unvermittelten Sprung“ vom 12. zum 16. Jahre Marias in Kap. 8 und 12 anlangt, ſo iſt derſelbe allerdings ſchon frühe bemerkt worden; denn die Apokryphen Pseudomatth., Historia Josephi und de nativitate Mariae haben ihn nicht mitgemacht. Nach dem erſteren iſt Maria bei der Verlobung 14 Jahre alt (Kap. 8) und nach der 9 Monate dauernden Abweſenheit Joſephs ſchwanger (Kap. 10). In der Historia Josephi bleibt die 12jährige Verlobte ein „biennium“ im Hauſe Joſephs (Kap. 4) und wird 3 Monate nach der Empfängnis vom zurückkehrenden Bräutigamgreis ſchwanger befunden (Kap. 5). De nativ. Mariae giebt der Braut 14 Jahre bei der Verlobung und läßt ſie 3 Monate nachher von Joſeph ſchwanger gefunden werden (Kap. 10). Daraus aber auf einen anderen Urtext ſchließen zu wollen, geht ſchon um deswillen nicht, weil hier drei verſchiedene Angaben vorliegen und alsdann auch alle übrigen ebenſo deutlich beabſichtigten

---

von L; 17, 1 hinter *Ἰουδαίας* von C *ἠναγκάζετο δὲ Ἰωσὴφ ἀπελθεῖν ἐκ Ναζαρὲτ εἰς Βηθλεέμ* eingefügt.

1) Z. B. 3, 1 ſetzt A hinter *οὐρανὸν* ein *μετὰ ταχρύων*, D hinter *νεᾶνις* 9, 2: *κ. πῶς ἔσομαι αὐτῆς φύλαξ* und L hinter *οἰκοδομᾶς μου* 9, 3: *ἃς ἔχω τῶν ἀρχόντων*. Ein längerer Satz erſcheint A in 2, 4 hinter *σφόδρα* nötig, um die Trauer Annas gehörig zu zeigen; und nach dem Ablegen des Trauergewandes wird eben dort von der gleichen Handſchrift hinzugefügt: *καὶ περιέλαιο πᾶσαν θλῖψιν ἀπ' αὐτῆς*.

2) Aus der Unzahl nur: 1, 2 ſt. *κατενώπιον* in ACF^{a} *κατέναντι* und in IE *κατενάντιον*; 3, 1 ſt. *ἀτενίσασα* in E *ἀναβλέψασα*, in D *ἀνέτεινε τὸ ὄμμα* (nebenbei bemerkt, wechſeln die Partizipien ungezählt mit den verb. finit.); 4, 1 ſt. *λαληθήσεται* in DL *κληθήσεται*; 23, 3 ſt. *ἀναβῆναι* in R *ἀνελθεῖν*, in F^{a}F^{b} *προσαναβῆναι*, in C *πορεύεσθαι*.

Abweichungen ein Gleiches verlangen müßten. Vielmehr ist klar, daß drei verschiedene Einbildungskräfte sich bemühten, die ihnen allen dreien vorliegende gleich unbequeme eine Erzählung ihren Lesern mundgerechter zu machen und so auch in diesem Stücke die ihnen bereits nachgesagte schrankenlose Freiheit gegenüber ihrer Vorlage zu bethätigen. Überdies muß stutzig machen, daß keine der Handschriften sich auf dem von den drei genannten Schriftwerken eingeschlagenen Wege, wie zu erwarten gewesen wäre, blicken läßt. Im Gegenteil, Handschrift H vergrößert den Übelstand, indem sie Maria als 17jährige schwanger werden läßt, nachdem sie im 12. Jahre verlobt worden war. Überhaupt lassen alle Handschriften bis auf F^{b**}, die 14 Jahre nennt, das 12. Jahr als das der Verlobung gelten; und während ABDEIR Pos. einig sind im 16. als Empfängnisjahre, bieten allein F^{a} das 14. und C und F^{b**} das 15., was doch auch 1½ Jahre Abwesenheit Josephs von Hause voraussetzt, da dieser nach 13, 1 Maria im 6. Monat der Schwangerschaft antrifft. Die Handschrift C aber ist trotz dieser 1½ Jahre so unbefangen Joseph 9, 3 das Versprechen geben zu lassen, daß er ἐν τάχει, wiederkehren werde. Hierzu kommen überdies noch drei andere gewichtige Thatsachen. Einmal nämlich findet unser Text gar nichts darin, Joseph nach 5, 4, 3 oder 1½jähriger Abwesenheit von Annas, den man doch als Ortsgenossen anzusehen gezwungen ist, wegen Nichterscheinens ἐν τῇ συνόδῳ zur Rede gesetzt zu sehen. Sodann hält derselbe Annas trotz solcher mehr als einjährigen Abwesenheit Joseph ohne weiteres für den Verführer Marias (beides Kap. 15). Zum dritten aber wäre Joseph nach Kap. 15 und 16 so thöricht, statt einfach sein alibi zu beweisen, sich bloß auf seine Unschuld zu berufen und, als die nicht geglaubt wird, bitterlich zu weinen, um danach beherzt das Fluchwasser zu trinken. Aus diesem allem geht doch wohl klar hervor, daß der Verfasser des Protevangeliums bei Erfindung der Abwesenheit Josephs von Hause nicht die Absicht haben konnte, diesen noch mehr als geschehen außer Verdacht unerlaubten Umgangs mit Maria zu setzen, wie dies die anderen Apokryphen zu thun scheinen bei der Verfolgung ihrer eigenen Eingebungen. Denn diesem Verdacht war dadurch vorgebeugt, daß Joseph zum πρεσβύτης, der trotz Taubenorakel nichts

weniger als nach einer Ehe und am allerwenigſten nach einer mit dieſer νεᾶνις Maria verlangte (9, 2), gemacht war. Iſt doch πρεσβύτης nach Ptolemäus Askalon. de different. verbb. die auf γέρων folgende Altersſtufe, d. i. שֵׂיבָה Graukopf Hiob 12, 12 u. a. Überdies, war Maria ὡς περιστερὰ νεμομένη 8, 1 im Tempel, ſo wird durch dasſelbe Sinnbild der Reinheit, Unſchuld und Treue Joſeph zum Gatten und zunächſt Hüter Marias beſtimmt 9, 1. Abweſend mußte vielmehr Joſeph ſein, damit einerſeits — wir reden ſpäter noch einmal davon — die Reinheit Marias die Probe beſtand, für die ihr die Ehre zuteil ward als eine davidiſche ἀμίαντος τῷ θεῷ am Tempelvorhang hervorragend mitzuarbeiten (Kap. 10), und damit anderſeits Joſeph der über den Vorgang der Empfängnis ſeiner Verlobten Unwiſſende blieb, den Matth. 1, 18 f. aus ihm macht. Daß er jahrelang zu dieſem Zwecke abweſend zu ſein hatte und demnach die am meiſten beglaubigte Lesart ἐτῶν δέκα ἕξ 12, 3 ſich am meiſten empfiehlt [1]), ergiebt ſich hieraus mit Notwendigkeit. Gleichwohl widerſpricht ſich der Verfaſſer nicht, indem er Joſeph ſo lange abweſend ſein und doch nachher als Verführer Marias verdächtigt werden läßt. Denn die von ihm gewählte Abweſenheit iſt nicht als eine völlige, ſondern als eine von zwiſchenzeitlichen kürzeren Nachhauſekünften unterbrochene zu denken, wie dies das Vorgehen des Annas und das Verhalten Joſephs vor Gericht fordern, und wie aus der Sache ſelber ſich ergiebt, wenn man dem Verfaſſer die Fähigkeit, die Tragweite ſeiner Annahmen einigermaßen abſchätzen zu können, nicht aberkennt. Oder darf man dem Protevangeliſten nicht zutrauen, daß er, wie er das Auswärtsarbeiten als Sitte des Landes kannte (9, 3, vgl. Riehm, Handb. d. bibl. Altertums. Bielefeld u. Leipzig 1884, S. 766[b]), auch an die mehrmonatliche Unterbrechung der Zimmerarbeit im Winter gedacht habe, die Joſeph von ſelber das Nachhauſekommen gebot? Liegt nicht ferner, wenn wir den Verfaſſer beim Wort

1) Dafür ſpricht auch, daß das Sicherinnern des Hohenprieſters Kap. 10 ein ſchon längeres Fortſein Marias aus dem Tempel fordert, was namentlich dem „auf einmal 16jährig“ Hilgenfelds (Zeitſchr. f. wiſſ. Th. 1887, S. 87 Anm.) entgegenzuſtellen iſt.

nehmen dürfen, in dem χείμαρρος, den Joseph 18, 2 schaut, der Winter, der aber schon das Pflügen wegen der ebenfalls dort in Sicht kommenden ἐργάται gestattet, es also etwa Januar oder Februar sein läßt (vgl. Winer, Realwbch. 1, 18), hinter den drei letzten Monaten seiner letzten Rückkehr? Dagegen streitet mitnichten, wie Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1865, S. 340 Anm.) einwirft, das Wort Josephs 9, 3: καὶ νῦν καταλείπω σε ἐν τῷ οἴκῳ μου καὶ ἀπέρχομαι οἰκοδομῆσαι τὰς οἰκοδομάς μου, καὶ ἥξω πρός σε. Denn selbst abgesehen von dem, was wir unten zur Erklärung dieses Ausspruchs noch zu sagen haben, ist καὶ ἥξω (das hier: „aber ich werde zurückkehren", zu übersetzen sein wird, da καὶ beispielsweise ebenso Mark. 12, 2 gebraucht ist, s. Winer, Gramm. § 53, 5 zu ἦκω, vgl. Xenoph. Kyr. 6, 2, 3; 7, 4, 8 und ἦλθεν Protevang. 16, 2) ganz gewiß nicht vom einmaligen, sondern vom nächsten oder präsentisch vom immer Wiederkehren zu verstehen, ähnlich wie das Futurum Gal. 2, 16. Röm. 3, 30. Luk. 1, 37, vgl. Winer, Gramm. § 40, 6. Weshalb auch ἦλθεν 13, 1 nicht von einem vorausgesagten einmaligen, sondern von einem dem Geschäftsbrauch entsprechenden wieder einmal Nachhausekommen gemeint ist. Joseph, der schon im Eingang des Kapitels als ein mitten aus dem Geschäft Herausgerissener dargestellt wird in den Worten ῥίψας τὸ σκέπαρνον, entschuldigt sich eben gewissermaßen vor Maria, da er als Geschäftsmann nicht beständig um sie sein könne, mit seiner Wiederkehr und dem Schutze Gottes. Daß griechische Leser den Sinn der Stelle so auffaßten, zeigt außer dem bereits Gesagten das erwähnte ἐν τάχει der Handschrift C. Ja, selbst die Auslassung der Worte καὶ ἥξω πρός σε in AEF^{a} dürfte, weit entfernt für eine Schwierigkeit der Stelle zu sprechen, andeuten wollen, daß ein beständiges Wiederkommen als selbstverständlich galt.

Der von dem plötzlichen Übergang der Erzählung 18, 2 in die erste Person hergeleitete Einwurf Hilgenfelds ist kürzer abzuthun. Daß er schon frühe sich regte, beweisen die Handschriften BILM Pos., welche die erste durch die dritte Person ersetzen, und nicht minder F^{b}G, welche das ganze 18, 2 einfach weglassen und in 19, 1 die Rede in der dritten Person weiterführen. Ebenso enthalten sich

die anderen Apokryphen dieſes Berichtes Joſephs. Aber das beweiſt nur, daß man ſchon frühe den Verfaſſer nicht verſtand, der für ſeine künſtleriſch wohlgefügte Erzählung — wir ſprechen nachher noch von ihr — gerade dieſen ſtutzig machen ſollenden Sprung in eine ganz andere Redeart bedurfte. Denn es galt auch ſchriftſtelleriſch der ungeheueren Überraſchung Ausdruck zu geben, die der Geburt Jeſu nach des Verfaſſers Darſtellung im ganzen All vorausging. Wie gebannt von dem nahenden unſagbaren Ereignis verſtummt der bisherige Erzähler und läßt dem allein berechtigt ſcheinenden Augenzeugen das Wort, — wie, das wird ſich nachher zeigen. Das „wir“ der Apg., das Hilgenfeld, Kritiſche Unterſuchungen, S. 154 heranzieht, kann deshalb hier nicht einmal zum Vergleich dienen. Wohl aber darf man zum volleren Verſtändnis der Weiſe des Verfaſſers ſagen, daß dem überhaupt eine gewiſſe ſprunghafte Darſtellung eigen iſt, die jegliches *μετὰ ταῦτα* verſchmähend neue Thatſachen und Gedanken loſe und unvermittelt mit bloßen *δὲ* und *καὶ* ans Vorangegangene reiht [1]). Dieſe Weiſe aber eignet dem Verfaſſer offenbar nur deshalb, weil er nicht als harmloſer Märchenerzähler ſondern als wohlbedachter Darſteller des von ihm erfundenen ſchreibunkundigen [2]) Jakob zu gelten hat, was freilich nicht ausſchließt, daß er ab und an, wie z. B. hier, aus der Rolle fällt und dem kundigen Blicke den unverhüllten Künſtler zeigt.

Damit meinen wir die erhobenen Einreden beantwortet und wenden uns dem poſitiven Teile unſerer Aufgabe zu, die vor allem darin beſteht, darzuthun, was bis dahin noch nicht verſucht wurde: daß der von uns in ſeiner Einheit nachgewieſene Text des Protevangeliums die griechiſche Überſetzung eines hebräiſchen Urtextes iſt.

Zu dem Ende verſuchen wir vorab den Nachweis, daß der

---

1) So 1, 1 *ἔγγιζεν δὲ κλ.*, 2, 2 *καὶ εἶπεν Ἰουδίθ*, 9, 1 *Ἰωσὴφ δὲ ῥίψας*, 10 *ἐγένετο δὲ συμβούλιον* und *Μαρίαμ δὲ λαβοῦσα*, 11, 1 *καὶ ἔλαβεν τὴν κάλπην*, 12, 1 *χαρὰν δὲ λαβοῦσα*, 15, 1 *ἦλθεν δὲ Ἄννας*, 17, 1 *κέλευσις δὲ ἐγένετο* und *καὶ εἶπεν Ἰωσήφ*, 21, 1 *καὶ ἰδοὺ Ἰωσὴφ ἡτοιμάσθη*, 23, 1 *ὁ δὲ Ἡρώδης ἐζήτει*, 23, 3 *καὶ περὶ διάφαυμα.*

2) Vgl. *τὴν δωρεὰν καὶ τὴν σοφίαν τοῦ γράψαι τὴν ἱστορίαν ταύτην* 25, 1.

uns vorliegende griechiſche erſt dann ſeiner dunklen Stellen ledig wird, wenn wir ihm eine hebräiſche Grundlage geben. Gleich der Eingang des Ganzen: *ἐν ταῖς ἱστορίαις τῶν δώδεκα φυλῶν τοῦ Ἰσραὴλ ἦν Ἰωακεὶμ πλούσιος σφόδρα*, an den ſeit Mich. Neander ſchon ſo viele gelehrte Mühe verſchwendet und dem zuletzt ſicher nicht durch Thilos (Cod. apocr. 1, 162) Bemerkung zum Verſtändnis geholfen iſt: „auctor illis exordii verbis voluit significare Joachimum fuisse Israelitam, simulque provocando ad historias sive genealogias fidem narrationi facere more Judaeorum; duplex igitur nuntiatum „*ἐν ταῖς δώδεκα φυλαῖς τοῦ Ἰσραὴλ ἦν Ἰωακεὶμ, ὡς γεγραμμένον ἐστὶν* (vel *ἦν*) *ἐν ταῖς ἱστορίαις*, confunditur“, — gleich dieſer Eingang, ſage ich, wird nur verſtändlich, wenn man *ἐν ταῖς ἱστορίαις* die ſchülerhafte Überſetzung von בְּתוֹלְדוֹת ſein läßt und ſo überſetzt: „in (unter) den Geſchlechtern der zwölf Stämme Israels war Joachim ein ſehr Reicher.“ — Das unmittelbar folgende *καὶ* iſt ו in der Bedeutung: darum (brachte er) vgl. Geſenius, Gramm. § 155, 1 F. Darauf: *ἔσται τὸ τῆς περιουσίας μου παντὶ τῷ λαῷ, καὶ τὸ τῆς ἀφέσεως μου κυρίῳ εἰς ἱλασμὸν ἐμοί* — das alte Kreuz der Ausleger, das Fabricius (Cod. apocr. 1, 68) mit ſeinem: „abundet hoc pro toto populo, et sit mihi in remissionem, ut deus mihi sit propitius“ zu löſen meinte und das ebenſo wenig löſt Thilos a. a. O. 164: „quod est abundantiae meae [quod offero ex abundantia] sit [prosit] toti populo, quod vero est remissionis [quantum lex postulat muneris vel sacrificii pro peccato] sit [consecratum] domino deo meo, in expiationem mihi [ut mihi reddatur propitius]“ — es ſchwindet erſt, wenn es hieß: יְהִי דֶּכֶר שְׂבָעִי לְכֹל הָעָם וּדְכַר סְלִיחָתִי לַיהוָה לְכַפָּרִים לִי d. i. es ſoll das zu meinem Überfluß Gehörige [ihm Entſtammende] dem Volke, das zu meiner Vergebung (ſeitens) des Herrn Gehörige zur Verſöhnung mir gereichen. לַיהוָה iſt nämlich Genitiv ſtatt des irrig überſetzten *κυρίῳ* und deshalb mit לְ ausgedrückt, weil das Wort abhängt von dem ſelber abhängigen *ἀφέσεώς μου*, vgl. Geſenius, Gramm. § 115, 2, 6. Beidesmal ſind Sündopfer gemeint, die bekanntlich auch für andere dargebracht wurden, wie Hiob

1, 5 und 2 Makk. 3, 32 f. zeigt; aber dies iſt das erſte Mal ebenſo bloß hinzugedacht, wie ihr Zweck: *εἰς ἱλαστήριον*. Vergeblich wird man ſich gegen dieſe Auffaſſung darauf berufen, daß vom Verfaſſer beabſichtigt ſei *τῷ λαῷ* gegenüberzuſtellen *κυρίῳ*, da 4, 3 *κυρίῳ τῷ θεῷ μου* gegenüberſtehe *τοῖς ἱερεῦσι κτλ.* und *τῷ λαῷ*. Denn in *μου* iſt *ἐμοὶ* mitzudenken, wenn es Sinn geben ſoll, und *κυρίῳ τῷ θεῷ* gilt für alle, nur beim Geber der Opfer un-, bei den anderen mittelbar. — In 1, 2 iſt *κ. ἔστη κατενώπιον αὐτοῦ* vielleicht Überſetzung von וַיָּקָם עָלָיו, was allerdings heißen kann: „und es ſtand vor ihm", was aber nach dem Zuſammenhang heißen muß: „und es widerſtand ihm". — Da eben dort *σπέρμα οὐκ ἐποίησας* ungriechiſch iſt, ſo wird hier עָשָׂה וָרַע nach Ähnlichkeit von Gen. 1, 12 f. u. a. gebraucht ſein, ganz wie 1, 3 *σπέρμα ἀνέστησαν* dem הֲקֵם וָרַע Gen. 38, 8 entſpricht, das LXX mit *ἀνέστησαν σπέρμα* wiedergeben und das Matth. 22, 24 ebenſo ſteht. — In dem *δικαίους* 1, 3 ſind deutlich צַדִּיקִים d. h. „die Israeliten als Glieder der Gottesgemeinde", ſ. Geſenius, Lexikon unter צדיק, zu erkennen. — Betreffs *δύο θρήνους ἐθρήνει κ. δύο κοπετοὺς ἐκόπτετο* 2, 1 bemerkt zwar Tischendorf, d. evv. ap. usu etc. 144: „inter hebraismos numerari solent formulae *θρήνους ἐθρήνει κτλ.*, quales frequenter in nov. test. et apud LXX sunt"; aber beſſer verweiſt man mit Thilo 172 auf 2 Sam. 1, 27. Gen. 50, 10 und Sach. 12, 10. — Desgl. hat 2, 2 ſchon Fabric. 1, 70 und nach ihm Thilo 174 zu *ταπεινοῖς τὴν ψυχὴν* עִנָּה נֶפֶשׁ = faſten angezogen, Lev. 16, 31; 23, 27. 32. Num. 29, 7, während dieſelbe Wortverbindung 13, 2 und 15, 3 die Seele ſchänden bedeutet. — Dagegen mühen beide ſich vergebens um *ἡ κυρία τοῦ ἔργου* ebend., die gemäß dem בעל המלאכה dominus operis i. e. opifex, artifex, Buxdorf, lex. chal. talmud. et rabb. Bas. 1639. 1115 als בעלת המלאכה die Künſtlerin (des Kopfputzes) — wir würden Putzmacherin ſagen — iſt. — *Ἐποίησα* 2, 3 ſoll nach Thilo 176 und dem ihm nachſprechenden Tiſchendorf, d. evv. ap. usu 143 die Bedeutung des Futurums haben, wie denn ſchon Poſtel faciam überſetzt hatte; es iſt aber lediglich das verkehrt überſetzte hebr. Imperfekt: ich werde thun, und wohl daher entſtanden, daß im

unmittelbar Folgenden ein erzählendes hebr. Imperfekt ſtand. — Das unmittelbar folgende *καὶ* kann nur כִּי in der Bedeutung: da, denn ſein, weshalb Poſtel richtig: deus enim überſetzt. — Daß in dem nachfolgenden *τί ἀράσομαι* irgendein Mißverſtändnis des Überſetzers ſteckt, iſt zweifellos; doch enthalten wir uns, eine Vermutung darüber zu äußern. — Das *ἀπέκλεισε τὴν μήτραν σου* deutlicher Wiederklang des סָגַר רֶחֶם 1 Sam. 5, 6 oder des עָצַר רֶחֶם Gen. 20, 18, vgl. 16, 2, wie ſchon Philo 177 ſah. — Desgleichen iſt *καρπὸν* daſelbſt = פְּרִי Leibesfrucht, wie Klagl. 2, 20. Pſ. 21, 11. — 2, 4 iſt *καὶ* vor *περιείλατο* = כִּי und doch; welche Bedeutung freilich auch helleniſtiſch iſt, wenngleich Winer, Gramm. § 53, 3, 6 dies nicht zugeben will. — 4, 1 *πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ* iſt nebenbei bemerkt wörtliche Herübernahme des כָּל־יְמֵי חַיָּיו aus Sam. 1, 11, das LXX abweichend *ἡμέρας θανάτου αὐτοῦ* übertragen. — 4, 2 *ἄγγελοι* ſind im Gegenſatz zur verkehrten Überſetzung Poſtels und ſeiner Nachfolger: Boten, was מַלְאָכִים ebenfalls bedeutet. — Das ſchon oben (S. 732, 2) berührte *εἴληφε* in 4, 2, wie *εἴληφα* in 4, 4 iſt deutlich das perfect. propheticum des hebräiſchen Urtextes, vgl. Geſenius, Gramm. § 126, 4, alſo Überſetzungsfehler; wie *λήψεται* und *λήψομαι* Verbeſſerungen ſpäterer Abſchreiber. — 6, 1 *ζῇ κύριος ὁ θεός μου*, das auch 13, 3; 15, 3. 4; 19, 3 vorkommt, iſt deutlich חַי יְהוָה אֱלֹהַי wie Ruth 3, 13. 1 Sam. 14, 39. 45. Richt. 8, 19. 2 Sam. 2, 27 und von LXX ebenſo übertragen. — Ebenda *διέρχεσθαι δι' αὐτῆς* verkehrte Überſetzung von עָבַר בָּהּ = in ſie eingehen, wie Deut. 29, 11; ſonſt bedeutet es freilich auch durchziehen durch ſie, wie Gen. 12, 6; 30, 32. Jeſ. 8, 21. — Ebend. *τὰς θυγατέρας τῶν Ἑβραίων τὰς ἀμιάντους* vermutlich nur deshalb mit dem beſtimmten Artikel verſehen, weil dem übeln Überſetzer dies der beſtimmte hebräiſche Artikel vor dem Adjektiv zu fordern ſchien, während dieſer doch nur wegen des status constr. ſtehen mußte, vgl. Geſenius, Gramm. § 111, 2; 112, 1. — Ebend. *κ. διεπλάνων αὐτὴν*, das die meiſten Handſchriften bieten und neben dem ſich *ἐμετεώρησαν αὐτὴν* der Handſchrift E und *διηκόνουν αὐτὴν* der Handſchrift D als Beſſerungen ſpäterer Hand erweiſen, ſpottet jeder Auslegung, vgl. Philo 193,

begreift ſich aber leicht als grober Überſetzungsfehler, wenn der Überſetzer das ſelbſtredend unpunktierte וחשאוה vorfand, das er als Hiph.' von נָשָׁא = וַתַּשְׁאֻהָ = seducebant eam (Poſtel) verſtand, während der Verfaſſer וַתִּשָּׂאֻהָ = und ſie trugen ſie meinte — ein Gebrauch des Wortes wie Jeſ. 46, 3 und hier einzig angemeſſen, da die Mutter das Kind nicht mehr die Erde wollte betreten laſſen bis zum Gang in den Tempel; weshalb auch der verſtändige Schreiber von E *ἐμετεώρησαν* (d. i. *-ισαν*) *αὐτὴν* ſetzte. — Ein Verſehen mit demſelben Zeitwort begegnet dem Überſetzer 6, 3 mit *ἀνήρπασεν αὐτὴν*, was er 6, 1 richtig aus וחשאה = וַתִּשָּׂאֻהָ übertragen hatte, da dort die Bedeutung: „und ſie raffte es empor" am Platze war (vgl. Hiob 27, 21, wo De Wette, Die H. Schrift des Alten und Neuen Teſtaments, Heidelb. 1839, ſinngemäß: „ihn rafft empor" überträgt, während LXX gelinder *ἀναλήψεται αὐτὸν* ſetzen); hier aber kann es nur heißen: „und ſie trug es weg", wie 1 Sam. 17, 34. — 6, 2 *εὐλόγησον αὐτὴν ἐσχάτην εὐλογίαν* erweiſt ſich ganz als Überſetzung von בָּרֵךְ mit dem doppelten Accuſativ, wie Deut. 12, 7; 15, 14; dabei iſt aber vom Überſetzer verſehen, daß אַחֲרָנָה nicht Adj. zu בְּרָכָה, ſondern Adv., wie Dan. 11, 29, iſt und „zuletzt" bedeutet mit Bezug darauf, daß der zweite Segen, den das Kind empfing, hier der letzte iſt. — 6, 3 das ſchwierige *καρπὸν δικαιοσύνης αὐτοῦ μονοούσιον πολυπλάσιον ἐνώπιον αὐτοῦ* iſt ſinnlos in ſeinem Bezug auf das Marienkind; geholfen wird allein, wenn *δικαιοσύνη* חֶסֶד war, wie LXX Gen. 19, 2; 20, 13; 32, 10. Ex. 34, 7. Jeſ. 63, 7, und der Überſetzer in der Meinung, daß hier die gewöhnliche hebräiſche Vorſtellung, nach welcher das zum Nominativ gehörige Adjektiv hinter dem von erſterem abhängigen Genitiv folgt — alſo פְּרִי חֶסְדּוֹ אֶחָד כְּפְלַיִם הַרְבֵּה [1]) — vorliege, das Adjektiv zu *καρπόν* ſchlug, während es in Verbindung mit den nachfolgenden Worten aus Dan. 3, 19 zu erklären ſein wird, alſo: die Frucht ſeiner Gnade Vielfältigkeit in Menge (d. i. ſeiner überſchwenglichen Gnade). — Ebend. *ἀνέπαυσεν* — *ἐν* verglichen mit *ἀνεπαύσατο εἰς* 4, 4 könnte davon herrühren,

1) So überſetzt wenigſtens Frz. Delitzſch, ספרי הבריה החדשה 1885 das *πολλαπλασίονα* Luk. 18, 30.

daß נוח ſowohl mit בְּ als אֶל und עַל verknüpft vorkommt. — Ebend. *ἐν τῷ κοιτῶνι τοῦ ἁγιάσματος αὐτῆς*, wenn es ſich nicht als Fehler der Abſchreiber erweiſen ſollte, obwohl nur CF* *ἐν τῷ ἁγιάσματι τ. κοιτ. αὐτῆς* wie 6, 3 gewähren, iſt nur von ſeinem Nichtſinn zu befreien, wenn man den Überſetzer den Schnitzer begehen läßt, nicht gewußt zu haben, daß beim Hebräer in zuſammengeſetzten Begriffen mit Suffixen letztere der Genetiv angeſetzt erhält, vgl. Geſenius, Gramm. § 121, 6. Es muß alſo heißen: in ihrem Schlafgemachs-Heiligtum, wie es 6, 3: in ihrem Heiligtums-Schlafgemach hieß. Das dabei ohne Zweifel gebrauchte חֶדֶר kann zwar *κοιτών* heißen, aber ebenſo gut Gemach, was dem Überſetzer gleichfalls nicht geläufig ſcheint. — 7, 1 *προσετίθεντο* deutlich Niph'al von יסף hinzugefügt = vermehrt werden. — Ebend. das Kreuz der Abſchreiber und Ausleger: *ἀποστείλῃ* (A *ἀποστῇ*, B *ἀναστράψῃ*, F* *ἀποστράψῃ* verraten ſich als Beſſerungsverſuche) iſt einfach יְשַׁלַּח אֵלֵינוּ mit ausgelaſſenem יָדוֹ, wie 2 Sam. 6, 6. Ob. 13: „(damit er ſeine Hand nicht) gegen uns ausſtrecke", d. i. ſich an uns vergreife, vgl. Geſenius, Lexikon unter שָׁלַח. — 7, 2 *καὶ λαβέτωσαν* iſt Überſetzung des hebr. ו mit perf., welches „auf daß", „damit" ausdrückt, vgl. Geſenius, Gramm. § 127, 3, a. — Ebend. *ἑστωσαν καιόμεναι* Überſetzung des hebr. הָיָה mit part., wie LXX Gen. 1, 6, vgl. Geſenius, Gramm. § 134, 2, c. — Ebend. *αἰχμαλωτίσθῃ* deutlich Form von גָּלָה שְׁבִי, wenn auch mit Tisch., de evv. apocr. 146. Röm. 7. 23. 2 Tim. 3, 6 verglichen werden kann. — Ebend. *ἐμεγάλυνεν* iſt wie *ἐποίησα* 2, 3 verkehrte Überſetzung des hebr. imperf., um etwa Abwechſelung zu bringen nach dem *δὸς αὐτῇ ὄνομα* κλ. 6, 2. — Das folgende *ἐπὶ σοι* κτλ. giebt nur dann Sinn, wenn angenommen wird, daß der Überſetzer ſich in עָלַיִךְ ſeiner Vorlage verſah, welches hier nicht „auf dich", „über dir" oder „an dir" heißen kann, ſondern dem ſpäteren Stil gemäß „dir" bedeutet, vgl. Geſenius, Lexikon unter עַל 4, c; *φανερώσει* aber iſt alsdann auch verkehrte Überſetzung von יִגְלֶה, welches hier: „anvertrauen", wie Jer. 11, 20 bedeutet. Das ganze wäre alſo: „dir möge der Herr am Ende der Tage [d. i. in der meſſianiſchen Zeit, wie Jeſ. 2, 2. Mich. 4, 1, vgl.

die targumenischen Bezeichnungen bei Hamburger, Realencyklopädie für Bibel und Talmud. Strelitz 1883. 2, 771] anvertrauen sein Lösegeld [d. i. den Messias] für die Söhne Israels". — 7, 3 *ἐπέβαλεν — χάριν ἐπ' αὐτήν* ist deutlich וַיִּתֵּן חֵן לָהּ, wie Spr. 3, 24. — Ebend. *καὶ (κατεχ.)* ist וְ = „sodaß (vgl. 1 Kön. 22, 7. Jes. 41, 26) sie Freudensprünge machte" — statt, wie zu erwarten gewesen, betrübt zu sein. — Ebend. *τοῖς ποσὶν αὐτῆς* wäre doch ein starker Überfluß, wenn man nicht lieber den Übersetzer des Versehens schuldig machen will, ein בְּרַגְלֶיהָ gelesen zu haben, wo בְּרִגְלָהּ = „an ihrem [Geburts]feste" stand, vgl. Buxt., Lexicon talmud. 2004: רגל festum; an ihr Geburtsfest aber hat man ein Recht hier zu denken, da 7, 2: *καὶ ἐγένετο τριετὴς ἡ παῖς κλ.* steht. — 8, 2 *ἔστηκας ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον* verrät genau עָמַד עַל „vorgesetzt sein", „vorstehen", wie Num. 7, 2. — 9, 1 *ἐξῆλθεν εἰς συνάντησιν αὐτῶν* wie יָצָא לִקְרָאתָם Gen. 28, 7, vgl. Matth. 8, 34. Gen. 46, 29. Ex. 4, 27. — 9, 2 *μήπως* ganz das hebr. פֶּן zu Anfang des Satzes: „nein (ich mag nicht werden)", vgl. Gesenius, Lexikon unter פֶּן und Gramm. § 152, 1, h. — 9, 3 *ἰδοὺ παρέλαβον κτλ.*, die bereits oben besprochene Stelle würde, von einer hebräischen Urschrift aus besehen, die folgende Deutung erfahren: *καὶ νῦν* = וְעַתָּה = aber nun, wie Neh. 5, 5; *καταλείπω σε* = הַנְחוֹתִיךְ, was aber mit בְּ verbunden ebenso gut heißen kann: „ich setze dich in (mein Haus)" oder aber: „ich habe dich gesetzt in (mein Haus)"; *ἀπέρχομαι* und *ἥξω* trotz ihrer Zusätze die entsprechenden Formen von יצא ובוא = aus- und eingehen, wie 1 Sam. 29, 6. 2 Kön. 19, 27; *ἥξω* aber ist entweder nur die vom Übersetzer verschuldete der Zukunft oder die verkehrte Übersetzung desjenigen hebräischen imperf., das die Bedeutung dauernder Gegenwart hat, s. Gesenius, Gramm. § 127, 2. Das Ganze würde die Ansprache Josephs an die soeben ins Haus genommene Maria darstellend so lauten: „siehe, ich empfing dich aus dem Tempel des Herrn, aber nun habe ich dich in mein Haus gesetzt und gehe aus, meine Häuser zu bauen, und zu dir ein; der Herr behüte dich." Der Sinn bleibt der oben festgestellte: Josephs Zimmermannsgeschäft erfordert das Ab- und Zugehen, nicht das ständige Daheimbleiben. — 10 Anfang *ἐγένετο*

δὲ = וַיְהִי. — Ebend. Ende ἔλαχεν τὴν Μαριάμ, von Philo 214 eine „singularis constructio“ genannt, iſt nur wörtliche Wiedergabe der entſprechenden Form von אָחַז das Los ziehen, das gemäß dem part. pass. אָחוּז 1 Chron. 24, 6. Num. 31, 30 den Loſenden als Gegenſtand des Loſes behandelt, alſo mit dem Accuſativ verbunden wird, wie hier. — Ebend. κ. ἐγένετο ἀντ' αὐτοῦ = וַיְהִי תַּחְתָּיו wie Pſ. 45, 17. — Ebend. μέχρις ὅτου = עַד אֲשֶׁר. — 11, 1 εἶλκεν αὐτὴν war ſchon den Abſchreibern unklar, daher F^{b}HL es einfach wegließen, AD ἔκλωθεν laſen und BIR Pos. τοῦ ἐργάζεσθαι ergänzten. Nimmt man aber an, daß in der Urſchrift ſtand וַתִּקְּחֶהָ, wie LXX Jeſ. 10, 15 mit ἕλκειν wiedergeben, ſo war wohl vom Verfaſſer diejenige Bedeutung des Wortes gemeint, die „beſprengen“ heißt: „und ſie beſprengte ſie (die Purpurwolle)“ — nämlich mit dem in der κάλπη geholten Waſſer, was freilich auf ein von dem unſeren verſchiedenes Spinnverfahren ſchließen ließe: ſtatt den Finger zu benetzen, benetzte man den Spinnſtoff. Damit würde denn auch die ſo unvermittelt hineinerzählte κάλπη genügend begründet. — 11, 3 δύναμις γὰρ würde wohl mit EF^{a}K beſſer heißen ἀλλὰ δύναμις, da כִּי nach vorausgegangener Verneinung „ſondern“ bedeutet. Daß aber bei dieſer Anführung aus Luk. 1, 35, wenn wir dieſe Quelle einmal gelten laſſen wollen, die dortigen Worte πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε nicht mitangeführt ſind, kann daher rühren, daß dem hebräiſchen Verfaſſer, wenn er רוּחַ männlich brauchte, יָבֹא עָלַיִךְ einen unſaubern Sinn zuließ, wie Gen. 19, 31. Deut. 25, 5; oder aber ihm war gerade das gewöhnlichere weibliche Geſchlecht von רוּחַ hierbei unbequem. — Ebenda ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου κατενώπιον αὐτοῦ = „ſiehe ich bin eine Magd des Herrn vor ihm“ (v. Lehnert 229) giebt kaum Sinn, dagegen als Überſetzung von הִנֵּה אֲמַת יְהוָה לְנֶגְדּוֹ = ſiehe des Herrn Magd (d. i. ich, wie 1 Sam. 1, 11. 16; 25, 24 ff. 2 Sam. 14, 15) iſt in ſeiner Hand“, vgl. Geſenius, Lex. unter פנה Df, erweiſt ſich κατεν. αὐτ. als griechiſcher Überſetzungsfehler. — 12, 1 ἐποίησεν = וַתַּעַשׂ ſie richtete zu, bereitete. — Ebend. ἐμεγάλυνεν wie oben 7, 2 hebr. imperf. = futurum. — 12, 2 εὐλόγησεν αὐτὴν = וַתְּבָרְכֶהָ muß hier heißen: „ſie grüßte ſie“, nicht ſie ſegnete ſie. — Ebend. τῶν μυστηρίων ſoll, da nur

von einem Geheimnis die Rede ſein kann, wohl תַּעֲלֻמוֹת wiedergeben, welches aber auch: „das Geheimnis“ bedeuten kann. — 13, 1 *ἐγένετο δὲ αὐτῇ* = וַיְהִי לָהּ = „und ſie hatte (den 6. Monat)“ — die gewöhnliche hebräiſche Redensart für haben. — 14, 1 *ἠρέμησεν ἐξ αὐτῆς* kann weder „persistebat“ [Poſtel] noch „er wandte ſich von ihr“ (v. Lehnert 230) bedeuten, ſondern iſt verkehrte Überſetzung von וַיִּחְדַּל מִמֶּנָּה = „er ſtand von ihr ab“, „ließ ſie los“, wie Ex. 14, 12; der Überſetzer kannte aber nur die Bedeutung „ruhen“, „feiern“ des Zeitworts. — 14, 2 *μὴ φοβηθῇς τὴν παῖδα ταύτην* kann doch wohl kaum hier: „fürchte dich nicht vor dieſem Mädchen“ bedeuten ſollen; es iſt daher erlaubt, anzunehmen, daß der Überſetzer das Verbum יָרֵא לְ „etwas fürchten für jemand“ vorfand und irrigerweiſe לְ als die ſpäter vorkommende Objektsbezeichnung nahm, vgl. Geſenius, Gramm. § 154, 3, H, e, die auch das Aramäiſche kennt, ſ. Kautzſch, Grammatik des bibliſch-Aramäiſchen, Leipz. 1884, 151 (§ 84, 2). — 15, 2 *ἐμίανεν αὐτὴν* = וַיְטַמְּאָהּ nicht nur deutlich hebräiſche Stellung, vgl. Geſenius, Gramm. § 145, 2, ſondern auch hebräiſche Bedeutung, wie Num. 5, 13 ff. — Ebend. *καὶ* (*ἔκλεψεν*) = ו „da“, „denn“. — 16, 3 *κρίνω* = שָׁפַטְתִּי oder אֶשְׁפֹּט „ich verurteile“, nicht: ich richte, wie das hebräiſche, aber nicht das griechiſche Zeitwort heißen kann. — 17, 2 *κ. εἶλκεν ὁ υἱὸς αὐτοῦ* iſt in Anbetracht deſſen, daß Joſeph 17, 1 *τοὺς υἱούς μου* nennt und 18, 1 ſolche vor die Höhle ſtellt, ſchon bei den Abſchreibern ein Gegenſtand der Beſſerungsverſuche geweſen; da es aber die beſtbezeugte Lesart darſtellt, ſo wagen wir den Vorſchlag, daß es die verkehrte Überſetzung von וַיִּסְּעוּ בָנָיו = „und es zogen aus (oder beſſer: es gingen sc. zu Fuße) ſeine Söhne“, was der Überſetzer der Einzahl des Zeitworts wegen nicht verſtand oder weil er בנו (i. e. בָּנָו) geſchrieben fand, ſo überſetzen zu müſſen meinte, wie er gethan. Es empfiehlt ſich das um ſo mehr, als das vorausgehende *κ. ἐπεκάθισεν αὐτὴν* die ebenfalls irrige Wiedergabe von וַיַּרְכִּבָהָ = „und er ließ ſie reiten“ ſein wird, das allerdings auch: „und er ſetzte ſie“ bedeuten kann. — Ebend. *ἐστράφη* iſt widerſinnig, da Joſeph hinter Maria hergehend gedacht wird; es wird alſo die Bedeutung von וַיִּפֶן verfehlt ſein, die hier „und er

blickte hin nach ihr", also wohl וַיִּפֶן אֵלֶיהָ sein muß. — Ebend. *βλέπω τοῖς ὀφθαλμοῖς μου* = רָאִיתִי לְעֵינַי hat der Verfasser wohl gemeint als: „ich sehe vor meinen Augen", wie es Gen. 23, 11. 18. Ex. 4, 30 steht. — 17, 3 *ἐν τῇ μέσῃ ὁδῷ*, dieses schwere Kreuz der Auslegung verschwindet, wenn im Urtext בְּחוּץ הֵחוּץ = (sie kamen) „mitten ins freie Feld" stand; LXX 2 Sam. 22, 23. Spr. 22, 13 übertragen חוּץ ebenso mit *ὁδός*, was es ja neben der eben genannten Bedeutung auch heißt. Bei dieser Annahme gewinnt die Bemerkung nachher: *ὅτι ὁ τόπος ἔρημός ἐστιν* erst den rechten Sinn, da מִדְבָּר = *ἔρημος* „Trift", „Steppe", „waldlose, wenig angebaute Ebene" ist. — 18, 1 *ἐν χώρᾳ Βηθλεέμ* ist sicher falsche Übersetzung von בְּקִקְעוֹם בֵּית לָחֶם; „im Ort", „in der Ortschaft Bethlehem", wie Gen. 12, 6; 18, 24, da *χῶρα* = regio unmöglich gemeint sein kann und ebenso wenig seine Bedeutung locus paßt. — 18, 2 *ἑστῶτα* = עֹמֵד würde hier die Bedeutung „stille stehend" wie Jos. 10, 13 haben, die dem Übersetzer unbekannt war. — Ebend. *τὸν χείμαρρον τοῦ ποταμοῦ*, wenn es nicht falsche Lekart für *τ. χείμ. τὸν ποτ.* ist oder man nicht annehmen will, daß der Verfasser ohne jegliche Ortskenntnis schrieb, da das Wassergebiet Bethlehems nicht zum Jordan, sondern zum Toten Meere gehört, wird הַנַּחַל הַנִּגָּר „der strömende Gießbach" sein, dessen letztes Wort in unpunktierter Schreibung auch הַנָּהָר „der Strom" sein konnte in des unkundigen Übersetzers Augen. — Ebend. *ἀπελαύνοντο* ist deshalb unmöglich richtig, weil die Geburt Jesu, auf die hin alles still steht, noch nicht erfolgt ist; von der ganzen Stelle sagt deshalb Philo 244 schon: „Fateor me sensum horum verborum non satis intelligere posse, nisi hoc significatum esse statuas: omnia illo temporis momento esse intercepta sive prohibita suo cursu." Es hat darum alles für sich anzunehmen, daß das unpunktierte וישב vom Übersetzer für וַיִּשָּׁב als Niph.' von שָׁבָה wegtreiben gehalten wurde, während וַיֵּשֶׁב = „und es weilte (plötzlich alles auf seinem Laufe)" als imperf. von יָשַׁב still, müßig sitzen, nichts thun, weilen gemeint war. — 19, 1 *ἀπὸ τῆς ὀρεινῆς* wäre ein Schnitzer gegen die Örtlichkeit Bethlehems, da zehn Minuten vor dem Orte der Weg drei Minuten ansteigt, nach welcher

Zeit außerdem Bethlehem zu Geſicht kommt, vgl. Tobler, Denkblätter aus Jeruſalem. Conſtanz 1856. 677. Viel beſſer läßt man daher den Überſetzer den Schnitzer machen: aus unpunktiertem מהר ſtatt מַהֵר „festinando“, „eilends“ ein מֵהָר vom Gebirge oder Berg herausgeleſen zu haben. Das dabei ſtehende *καταβαίνουσα* aber iſt part. von יָרַד gehen („aus einer Stadt, weil dieſe gewöhnlich auf Bergen lagen“, Geſenius, Lexikon unter ירד); und bemerkenswerterweiſe wird ירד ſo gerade von Bethlehem gebraucht Ruth 2, 3. 6. Nicht minder aber iſt die Participialverbindung hier, die mit *καὶ* ſich fortſetzt, rein hebräiſch, vgl. Geſenius, Gramm. § 134, 2 und Anm. 1 dazu betreffs des *ἰδοὺ* = הִנֵּה. — Ebend. *καὶ (οὐκ ἔστιν μου γυνή)* = ו „und doch (iſt ſie nicht mein Weib!)“ — Ebend. *ἐπισκιάζουσα* iſt unmöglich, da eine auf der Höhle lagernde Wolke von denen innerhalb derſelben nicht geſehen werden konnte; es iſt deshalb das part. Hiph. von סָכַךְ zu denken, was auch *ἐπισκιάζουσα* überſetzt werden kann, wie LXX Pſ. 90, 4 thun, hier aber „umſchließend“ bedeuten muß; wegen der Participialkonſtruktion ſiehe die zweite Bemerkung zuvor. — 20, 1 *ἐξεπείρασα* = נִסִּיתִי, wie Deut. 8, 16. Pſ. 78, 18 LXX. — Ebend. *ἀποπίπτει* [Tiſch.s *ἀποπίπτεται* iſt als griechiſche Unform ſicher Druckfehler, wie Thilo und die Handſchriften zu beweiſen ſcheinen] *ἀπ' ἐμοῦ* ſetzt das mit dem Nachfolgenden ſchlecht Stimmende voraus, daß die Hand durch Feuer abfalle, weshalb die Handſchriften verſchiedene Beſſerungsverſuche bieten. Die einzige Rettung aber kann nur der hebräiſche Urtext ſein, der wohl las: הִנֵּה יָדִי בָאֵשׁ נִפֶּלֶת מִמֶּנִּי = „ſiehe meine Hand geht mir durch Feuer zugrund“; נָפַל מִן iſt hier wie אָבַד מִן = jemandem (eig. von ihm weg) verloren gehen, vgl. Deut. 22, 3. Hiob 11, 20 gebraucht. — 20, 4 *προσκυνήσω* irrige Überſetzung für das hebräiſche imperf. mit Gegenwartsbedeutung. — 21, 1 *ἐξελθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν* = לָצֵאת יְהוּדָה iſt hier „herauszugehen aus Judäa“, ähnlich wie Gen. 44, 4. Ex. 9, 29. 33. Hiob 29, 7. Deut. 14, 22. Am. 4, 3. GH hatten deshalb richtig gebeſſert *ἐκ τῆς* oder *ἐξ Ἰουδαίας*. Der dunkle Ausdruck ſoll wohl andeuten, daß Joſeph nach Galiläa zurückkehren will, was der Verfaſſer ſeiner Leſer wegen nicht nennt, ſo wenig als Nazareth,

Digitized by Google

wie ſpäter klarer wird. — 21, 4 *μὴ εἰσελθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν* = לְבִלְתִּי בֹּא יְהוּדָה, was aber hier heißen muß: „nicht einzukehren in Judäa“, ſondern alsbald ſich wegzubegeben, womit denn auch die Rückkehr nach Jeruſalem abgeſchnitten iſt. — 22, 3 *οὐ γὰρ ἐδύνατο ἀναβῆναι* iſt verglichen mit dem vorausgegangenen *ἀνέβη* ein Widerſpruch, der ſich nur dann hebt, wenn יָכֹל, was gewöhnlich „können“ bedeutet, hier in der allein paſſenden Bedeutung: „ſie ſetzte es nicht durch (hinaufzuſteigen)“ gebraucht war. — Ebend. *ἐδέξατο αὐτὴν* ſtatt *αὐτοὺς* iſt möglicherweiſe durch Verwechſelung der hebräiſchen Buchſtaben ה und ם entſtanden; es ſtand יקבלה für יקבלם. — 24, 4 *ἀνέβη ὁ κλῆρος ἐπί* deutlich, da es ungriechiſch iſt, וַיַּעַל הַגּוֹרָל עַל. — 25, 1 *ὁ γράψας* = כּוֹתֵב beſtätigt die von CF^{a}ND vertretene Lesart *ἔγραψα*, ſofern es die hebräiſche Participialkonſtruktion griechiſch wiedergiebt, an die ſich ohne verbindendes ו das verb. finit. ſchließt, vgl. Geſenius, Gr. § 134, 2, 2. — Ebend. *τὴν δωρεὰν καὶ τὴν σοφίαν* kann, da es eigentlich dasſelbe beſagt, in hebräiſcher Faſſung bedeuten: „die Gabe der Weisheit“, vgl. Geſenius, Gr. § 155, 1, B.

Zu dieſen Stellen des überkommenen griechiſchen Textes, die unſeres Erachtens unbedingt eine hebräiſche Urſchrift heiſchen, fügen wir die außergeſchichtlichen Eigennamen[1]) unſeres Apokryphons als gleichfalls hebräiſcher Quelle entſtammend. Sie begegnen uns gleich im Anfang ſchon in den Namen der Eltern Marias. Man hat dieſelben zwar für geſchichtlich halten wollen. So ſagt unter den neueren Tischd., d. evv. ap. 167, Tillemont (ſ. Fabricius 1, 67) wiederholend: „ea non dubito digna fide habere; vera enim parentum Mariae nomina quum medio secundo saeculo, quo evangelium illud scriptum videtur, sine dubio sciri possent, quis tandem nova fingendi consilium habere poterat.“ Ebenſo ſind dieſe Namen katholiſcherſeits dem Ehrendomherrn Tappehorn a. a. O. 38 ſogar „geſichert“, obgleich ſchon Auguſtinus und Hieronymus zweifelten. Aber wer kann dieſen Mut teilen gegenüber einer Quelle und noch dazu der einzigen, wenn man nicht die *παραδόσεις* Epiph. haer. LXXIX, 5

1) Ausgenommen Ῥουβίμ 1, 2 und Ἄννας 15, 1 f., die willkürlich gewählt ſcheinen.

in Anſchlag bringen will, die gleich ihr mit der Überlieferung verfährt und die ſonſt alle die Namen keck erfand, die ihr nicht der evangeliſche Bericht aufnötigte! Es liegt doch wahrlich näher, anzunehmen, daß, nachdem der Verfaſſer an den unfruchtbaren Eheleuten Zacharias und Eliſabeth des Lukas oder ſeiner Quelle ſich das Modell erſehen für die von ihm zu erdichtenden Eltern Marias, ſeine Augen unwillkürlich auf das wahrſcheinliche Modell des Lukas oder ſeines Gewährsmanns, — auf die gleichfalls anfänglich unfruchtbaren Eltern des großen Naſiräers Samuel, Elkanah und Anna 1 Sam. 1, 1 ff., fielen. Da ward denn, um nicht auffällig zu erſcheinen, aus אֶלְקָנָה = „Gott ſchafft“ oder wohl auch „ſtellt aufrecht“, vgl. Geſenius, Lexikon unter קָנָה, Ἰωαχείμ = יְהוֹיָקִים = „Jahve richtet auf“, ein Eigenname, deſſen königlicher Träger zuvor אֶלְיָקִים 2 Kön. 23, 34 geheißen, was ja wohl unſerem Verfaſſer als genauem Kenner des Alten Teſtaments auch nicht unbekannt war. Ἄννα = חַנָּה 1 Sam. 1, 2 u. o. (auch nach LXX) konnte nach dieſer Veränderung unbehelligt ſtehen bleiben. Dieſe Löſung hat den Vorzug, daß ſie ſelbſt dann ſich empfiehlt, wenn Joachim und Anna geſchichtliche Namen ſein ſollten.

Die Magd Ἰουδίθ 2, 2. 3 = יְהוּדִית, der weibliche Ruben oder Ruben für Anna, hat offenbar im Kopfe des Erfinders ihre Entſtehung genommen von dem anderen Weibe Elkanahs, Peninna, die „ihre Nebenbuhlerin kränkte mit ſehr kränkenden Reden, um ſie aufzubringen, weil Jahve ihren Mutterleib verſchloſſen hatte“, 1 Sam. 1, 6. Führt doch Judith der Herrin Anna das Gleiche zu Gemüte. Der Name aber wie der Stand ſtammen aus dem Buche Judith, das dem Verfaſſer zur Zeichnung der Witwenſchaft Annas zinsbar war; wie denn ſchon Fabricius 1, 72 τὰ ἱμάτια τῆς εὐφροσύνης Judith 10, 3 hier herbeizieht. Indem nämlich der Verfaſſer die ganze Toilette Annas dorther bezog und namentlich in der dortigen μίτρα auch Anregung zu ſeinem κεφαλοδέσμιον fand, ward ihm die ἄβρα, die Zofe Judiths (8, 10; 10, 2), zum Vorbild ſeiner παιδίσκη, der er mit richtigem Gefühl den Namen von deren Herrin lieh, weil er in dieſer Namen und Weſen einer יְהוּדִית = „Jüdin“ ſich decken ſah, die er hier als Gegenſatz zu Anna brauchte. Judith war trotz ihrer Witwentrauer

eine ſtrenge Beobachterin der Feſte (Jud. 8, 6); ſo durfte er hier die Magd Judith zum Feſtfeiern ohne Traueranzug auffordern und zugleich die putzſüchtige Jüdin (Jeſ. 3, 16 ff.) hereinſpielen laſſen, die ja auch bei der Heldin Judith zu theokratiſchem Zwecke freilich nur ſich zeigt. Von hier war es denn nur ein Schritt, die wahre Jüdin als Richterin der unjüdiſchen Unfruchtbarkeit Annas hinzuzufügen. Mit anderen Worten *Ἰουδὶθ ἡ παιδίσκη αὐτῆς* 2, 2 = יהודית אמתה iſt die „Jüdin als ihre Magd“ und *Ἰουδίθ* 2, 3 einfach als „Jüdin“ ſprechen zu laſſen.

Σαμουὴλ 10 = שְׁמוּאֵל kam dem Verfaſſer vermutlich in den Wurf, weil er mit deſſen Eltern als Vorbildern der Eltern Marias zu thun hatte. Nicht unmöglich aber wäre, daß er dabei das unpunktiert geſchriebene Wort als שְׁמוֹ אֵל = „ſein Name (d. i. er) iſt nichts“ dachte.

Σαλώμη 19, 3; 20, 1. 3. 4 endlich iſt als שְׁלֻמִית das heimliche Patronymicum von שֶׁלֶם oder שִׁלֵּם Vergeltung, Beſtrafung, was durchaus dem Berichte von der Beſtrafung ihres kritiſchen Vorwitzes entſpricht.

Nicht aber dieſe Eigennamen und jene namhaft gemachten einzelnen Stellen des Protevangeliums allein fordern in unſeren Augen eine hebräiſche Urſchrift, das thun noch vielmehr ganze zu einer größeren Einheit verbundene Beſtandteile desſelben. Wir wagen nämlich zu behaupten, daß das Protevangelium ſechs dichteriſche Einlagen enthält, kenntlich an dem bezeichnenden hebräiſchen Gleichlauf ihrer Glieder und aller Wahrſcheinlichkeit nach veranlaßt von den dichteriſchen Ergüſſen der Maria und des Zacharias Luk. 1, 46 ff. 66 ff. Als ſolche nennen wir zuerſt das Klagelied Annas in Kap. 3, das überdies, was man bisher gründlich überſehen hat — noch v. Lehnert 225 kann überſetzen: „brach in Thränen aus“! — als ſolches eingeführt iſt durch das ausdrückliche *ἐποίησε θρῆνον* = „und ſie dichtete ein Klagelied“. Wir teilen alſo ab:

1. *Οἴ μοι, τίς με ἐγέννησεν;*
   ποία δὲ μήτρα ἐξέφυσέ με;
   ὅτι κατάρα ἐγεννήθην ἐγὼ ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ,
   καὶ ὠνειδίσθην,
   καὶ ἐξεμυκτήρισάν με ἐκ ναοῦ κυρίου.

2. *οἴ μοι, τίνι ὡμοιώθην ἐγώ;*
οὐχ ὡμοιώθην ἐγὼ τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ,
ὅτι καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ γόνιμά εἰσιν ἐνώπιόν σου, κύριε.

3. *οἴ μοι, τίνι ὡμοιώθην ἐγὼ;*
οὐχ ὡμοιώθην ἐγὼ τοῖς θηρίοις τῆς γῆς,
ὅτι καὶ τὰ θηρία τῆς γῆς γόνιμά εἰσιν ἐνώπιόν σου, κύριε.

4. *οἴ μοι, τίνι ὡμοιώθην ἐγώ;*
οὐχ ὡμοιώθην τοῖς ὕδασιν τούτοις,
ὅτι καὶ τὰ ὕδατα ταῦτα γόνιμά εἰσιν ἐνώπιόν σου, κύριε.

5. *οἴ μοι, τίνι ὡμοιώθην ἐγώ;*
οὐχ ὡμοιώθην ἐγὼ τῇ γῇ ταύτῃ,
ὅτι καὶ ἡ γῆ αὕτη προσφέρει τοὺς καρποὺς αὐτῆς κατὰ καιρόν,
καὶ σὲ εὐλογεῖ, κύριε.

Auf dies Klagelied folgt 6, 3, ebenfalls eingeleitet durch ein ἐποίησεν — ᾆσμα — „ſie dichtete ein Lied“ — v. Lehnert 227: „ſang einen Lobgeſang“! — der Lobgeſang Annas, den wir in folgende Teile zerlegen:

1. *Ἄσω ᾠδὴν κυρίῳ τῷ θεῷ μου,*
ὅτι ἐπεσκέψατό με,
καὶ ἀφείλατο ἀπ᾽ ἐμοῦ τὸ ὄνειδος τῶν ἐχθρῶν μου,
καὶ ἔδωκέν μοι κύριος καρπὸν δικαιοσύνης αὐτοῦ μονοούσιον πολυπλάσιον ἐνώπιον αὐτοῦ.

2. *τίς ἀναγγελεῖ τοῖς υἱοῖς Ῥουβίμ, ὅτι Ἄννα θηλάζει;*
ἀκούσατε, ἀκούσατε οἱ δώδεκα φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ, ὅτι Ἄννα θηλάζει.

Nicht eingeführt als Dichtung erſcheint das Klagelied Joſephs 13, 1, das ſich aber gleichwohl in folgender Gliederung als ſolches erweiſt:

1. *Ποίῳ προσώπῳ ἀτενίσω πρὸς κύριον τὸν θεόν μου;*
τί δὲ εὔξομαι περὶ τῆς κόρης ταύτης;

ὅτι παρθένον παρέλαβον αὐτὴν ἐκ ναοῦ κυρίου τοῦ θεοῦ μου,
καὶ οὐκ ἐφύλαξα.

2. τίς ὁ θηρεύσας με;
τίς τὸ πονηρὸν τοῦτο ἐποίησεν ἐν τῷ οἴκῳ μου
καὶ ἐμίανεν τὴν παρθένον;

3. μήτι εἰς ἐμὲ ἀνεκεφαλαιώθη ἡ ἱστορία τοῦ Ἀδάμ;
ὥσπερ γὰρ ἐν τῇ ὥρᾳ τῆς δοξολογίας αὐτοῦ ἦλθεν ἡ ὄφις
καὶ εὗρεν τὴν Εὔαν μόνην,
καὶ ἐξηπάτισεν,
οὕτως κἀμοὶ ἐγένετο.

Der Klage Joſephs entſpricht ſein gewiſſermaßen prophetiſches Schauen 18, 2, das in ſeinem unverkennbar an die prophetiſche Sprache anklingenden dichteriſchen Gleichlauf ſich inſofern an die Klage Annas anſchließt, als es auch, wenngleich in eigener Weiſe, den Stufengang vom Himmel herab zur Erde teilt; und das darum ſo loſe mit einem bloßen ϛ (= δέ) an das vorangegangene angeknüpft werden konnte — wir ergänzen damit das oben Geſagte —, weil es eben ein dichteriſches Stück für ſich iſt und eingefügt erſcheint wie ein Vers in unſere Proſa. Nur daß der Verfaſſer nicht unmittelbar danach wieder in die fallengelaſſene Sprechweiſe einlenken konnte, ſondern die auffällige Farbe gewiſſermaßen noch eine Zeit lang in dem Nachfolgenden „vertreiben“ mußte, um ſie der Farbe des Ganzen wieder näher zu bringen. Die Verſteilung aber wird folgende ſein müſſen:

1. Ἐγὼ (δὲ) Ἰωσὴφ περιεπάτουν
καὶ οὐ περιπάτουν.

2. καὶ ἀνέβλεψα εἰς τὸν ἀέρα,
καὶ εἶδον τὸν ἀέρα ἔκθαμβον.

3. καὶ ἀνέβλεψα εἰς τὸν πόλον τοῦ οὐρανοῦ,
καὶ εἶδον αὐτὸν ἑστῶτα
καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ἡρεμοῦντα.

4. καὶ ἐπέβλεψα ἐπὶ τὴν γῆν,
καὶ εἶδον σκάφην κειμένην
καὶ ἐργάτας ἀνακειμένους.

5. *καὶ αἱ χεῖρες αὐτῶν ἐν τῇ σκάφῃ,*
καὶ οἱ μασσώμενοι οὐκ ἐμασσῶντο,
καὶ οἱ αἴροντες οὐκ ἀνέφερον,
καὶ οἱ προσφέροντες τῷ στόματι αὐτῶν οὐ προσέφερον,
ἀλλὰ πάντων ἦν τὰ πρόσωπα ἄνω βλέποντα.
6. *καὶ ἰδοὺ πρόβατα ἐλαυνόμενα ἦν,*
καὶ οὐ προέβαινον
ἀλλὰ ἵσταντο.
καὶ ἐπῆρεν ὁ ποιμὴν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τοῦ πατάξαι
αὐτὰ ἐν τῇ ῥάβδῳ,
καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἔστη ἄνω.
7. *καὶ ἐπέβλεψα ἐπὶ τὸν χείμαρρον τοῦ ποταμοῦ,*
καὶ εἶδον τὰ στόματα τῶν ἐρίφων ἐπικείμενα
καὶ μὴ πίνοντα,
καὶ πάντα ὑπὸ ῥῆξιν τῷ ῥόμῳ αὐτῶν ἀπελαύνοντο.

Als fünftes dichteriſches Stück unſeres alten Schriftwerks nennen wir die Klage Salomes 20, 1, denn:

1. *Οὐαὶ τῇ ἀνομίᾳ μου*
καὶ τῇ ἀπιστίᾳ μου,
2. *ὅτι ἐξεπείρασα θεὸν ζῶντα,*
καὶ ἰδοὺ ἡ χείρ μου πυρὶ ἀποπίπτει ἀπ᾽ ἐμοῦ.

Als ſechſtes endlich ſtellt ſich das Bittgebet Salomes 20, 2 dar, wie folgende Gliederung bezeugt:

1. *Ὁ θεὸς τῶν πατέρων μου μνήσθητί μου,*
ὅτι σπέρμα εἰμὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ.
2. *μὴ παραδειγματίσῃς με τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ,*
ἀλλὰ ἀπόδος με τοῖς πένησιν·
3. *σὺ γὰρ οἶδας, δέσποτα, ὅτι ἐπὶ τῷ σῷ ὀνόματι τὰς*
θεραπείας μου ἐπετέλουν
καὶ τὸν μισθόν μου παρὰ σοῦ ἐλάμβανον.

Damit ſchließen unſere unmittelbaren Beweisſtücke für eine urſprünglich hebräiſche Grundſchrift des Jakobsbuchs ab. Wir haben ihnen aber noch zwei mittelbare anzureihen, die, wie wir denken, kaum minder zwingender Art ſind.

Als erſtes von dieſen ſei der angebliche Verfaſſer genannt, den ſchon Epiphanios monachos [mon. ed. et ined. cura Dresselii. 1843. 23 bei Tisch. evv. apocr. XIII, 3] mit Recht *Ἰάκωβος Ἑβραῖος* nennt. Als ſolchen giebt er ſich nämlich ſowohl durch ſeinen Namen als ſeinen Aufenthalt in Jeruſalem (25, 1), noch mehr aber dadurch zu erkennen, daß er für einen Sohn Joſephs aus erſter Ehe gehalten ſein will, wenn wir ihn einen der *ἡμῶν* 20, 2 ſein laſſen, die in der Geburtshöhle zugegen waren (vgl. 18, 1), wie es der eben genannte Epiphanios monachos mit ſeinem *τότε παρὼν* als Zuſatz zu *Ἰακ. Ἑβραῖος* verſtanden zu haben ſcheint, — eine Annahme, die überdies ſelbſt dann nicht hinfällig würde, wenn in *ἡμῶν* Joſeph als Erzähler gedacht wäre, weil er einige Zeilen vorher noch in erſter Perſon der Einzahl geſprochen hatte. Dieſer echt hebräiſche Augenzeuge aber wendet ſich mit ſeiner Geſchichte an ſeine nächſten hebräiſchen Zeitgenoſſen, d. h. ſeine unmittelbaren paläſtiniſchen Landsleute; was zur Genüge daraus hervorgeht, daß er ſämtliche Perſonen ſeiner Erzählung als alte Bekannte vor ſeinen Leſern auftreten läßt und darum auch ihre Wohnorte nicht einmal oder kaum andeutet. Kein *ἀνήρ* oder *γυνή τις, ὀνόματι*, ſondern der einfache Name, höchſtens mit dem Stande der Perſon, wie *ἡ δὲ γυνὴ αὐτοῦ Ἄννα* 2, 1, *Ἰουδὶθ ἡ παιδίσκη αὐτῆς* 2, 2, *πρὸς Ἐλισάβετ τὴν συγγενίδα αὐτῆς* 12, 2, *Ἄννας ὁ γραμματεύς* 15, 1, *Αὐγούστου βασιλέως* 17, 1. Außer Jeruſalem und Bethlehem keine für den nichtzeitgenöſſiſchen Eingeborenen deutliche Ortsangabe. Selbſt die geſchichtliche Bemerkung vom Aufſtand nach dem Tode des Herodes 25, 1 ſetzt nach des Verfaſſers Abſicht jüdiſche Zeitgenoſſen voraus. Denn kann damit kein anderer als der von Joſephus, Altertümer 17, 9 ff. erzählte vom Jahre 4 unſerer Zeitrechnung (aber nicht der hiernach ſo viel näher gelegten Geburt Jeſu!) gemeint ſein, ſo iſt klar, daß ſeine Heranziehung der für einen Zeitgenoſſen verſtändliche Anhalt für die faſt unmittelbar nach den berichteten Ereigniſſen erfolgte Niederſchrift derſelben, für jeden andern Leſer nebenbei bemerkt der ſtille Wink war, warum die Erzählung ſo unvermittelt abbricht. Sind aber auf dieſe Weiſe hebräiſcher Schreiber, wie hebräiſche Leſer vom Verfaſſer beabſichtigt, ſo verſtand

ſich für ihn auch die Abfaſſung unſerer Schrift in hebräiſcher Sprache von ſelber und zwar deshalb, weil die hebräiſche Sprache (und nicht, wie zu erwarten geweſen wäre, die aramäiſche) noch immer Schriftſprache unter den damaligen Juden war, wie dies Frz. Delitzsch, The Hebrew New Test. of the Brit. and Foreign Bibl. Society. Lpz. 1883. 30 f. (vgl. Kautzſch, Gramm. d. bibl. Aram. 5) wahrſcheinlich gemacht hat; und weil anderſeits der Gegenſtand ſelber dieſe „heilige Sprache“ zu erfordern ſchien.

Mit dieſem Schluſſe würde nun durchaus die Annahme ſtimmen, daß der Verfaſſer mit ſeinem Jakob als Halbbruder Jeſu Jakob den Gerechten und Bruder des Herrn gemeint haben wolle. Denn wie der Name dieſes unter Chriſten und Juden berühmten erſten Vorſtehers der jeruſalemiſchen Kirche der Erfindung des Verfaſſers das nötige Anſehen verſchafft haben würde, ſo war er ſelber auch ſo vollſtändig Hebräer, vgl. Euſeb. Kg. 2, 23, 4—18, daß ihm, ſonderlich in dieſer allerfrüheſten Zeit, in der er kaum viel über die Jünglingszeit hinaus zu denken wäre, nur ein hebräiſches Schriftwerk entſprochen hätte, um ſo mehr, als es mit Winer (Rlwbch. 1, 525) zu reden inbezug auf den ihm ziemlich allgemein zugeſchriebenen Brief „unerklärlich bleibt, wie dieſer paläſtinenſiſche Judenchriſt zu ſolch einem gewählten, ja blühenden griechiſchen Stile kam“; ſo nahe es auch liegt, anzunehmen, daß unſer Verfaſſer ſich ſeine *δώδεκα φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ* 1, 1. 2; 6, 3; 8, 3 aus den *δώδεκα φυλαῖς τῆς ἐν τῇ διασπορᾷ* Jak. 1, 1 abgeſehen habe. Aber ſelbſt, wenn der Verfaſſer den *Ἰάκωβος ὁ μικρός* Mark. 15, 40 gemeint haben ſollte, wie des Gelasius: „evangelium nomine Jacobi minoris apocryphum“ (VI, § 9, Credner 215) annehmen will, ſo würde dies unſerer Annahme keinen Eintrag thun, da alsdann auch ein Jude zum Verfaſſer gedichtet wäre. In die von der alten Kirche ſchon ſo gründlich verwirrte Jacobsfrage haben wir damit glücklicherweiſe nicht einzutreten.

Dürfen wir aber aus dem erdichteten hebräiſchen Schreiber und ſeinen hebräiſchen Leſern eine hebräiſche Grundſchrift erſchließen, ſo ſcheint uns zum andern der Geiſt unſeres Apokryphons dasſelbe, wo nicht zu fordern, doch aufs wirkſamſte zu unterſtützen.

Es ist nämlich unstreitig hebräischer Geist, was sich vorab in der unzweideutigen Anlehnung des Verfassers an das Alte Testament kundgiebt, und das um so mehr, je weniger der Verfasser seine Verbindung mit dem Alten Testament sozusagen zur Schau trägt, wie dies durch wörtliche Anführungen hätte geschehen können. Satzung und Geschichte des Alten Bundes sind allerwärts maßgebend. Die Opfer Joachims, sein Forschen im *δωδεκάφυλος τοῦ Ἰσραήλ*, seine Erinnerungen an Abraham (Kap. 1), Judiths Mahnung an die Festfeier Kap. 2, Annas Gedenken an Sarah 2, 4, die Warnung vor dem Beispiel der Rotte Korah 9, 2, die Herbeiziehung des Fluchwassers 16, 1. 2 sprechen dafür. Dazu kommen die heimlichen Entlehnungen aus den alttestamentlichen Schriften. Schon oben erwähnten wir die Anleihe aus dem Judithbuche. Hier setzen wir hinzu, daß das Stabwunder 8, 3; 9, 1 unverkennbar Aarons grünenden Stab nachahmt, Num. 17, 16 ff. und daß der Verfasser an das für seinen Zweck doch wahrlich allzu starke Warnungsbeispiel von der Rotte Korah offenbar nur deshalb kam, weil dessen Geschichte unmittelbar vor der von Aarons Stab vorangeht, Num. 16. Nicht minder hat die Unterbringung Marias im Allerheiligsten ihr verborgenes Vorbild an dem daselbst schlafenden Knaben Samuel 1 Sam. 3, 3, und der Verfasser konnte an diesen kleinen Zug aus dem Leben Samuels denken, weil dessen Eltern ihm bereits als Vorbilder für die Eltern Marias nach unserer obigen Vermutung hatten herhalten müssen. Auch das *ἁγίασμα τοῦ κοιτῶνος αὐτῆς* 6, 1 stammt wohl aus der *σκηνὴ ἐπὶ τοῦ δώματος τοῦ οἴκου* Judiths (Jud. 8, 5), die so viel anderes vorher schon hatte hergegeben. Desgleichen ist der sich für Elisabeth und ihr Kind öffnende Berg 23, 3, da wir die Hoheprieftersfrau gemäß der Vorschrift bei Maimonides von der propria domus des Hohenpriesters, „quae extra Hierosolyma esse non debet", vgl. Otho, Lex. rab. phil. 620, aus Jerusalem kommend zu denken haben, unstreitig der Ölberg, der Sach. 14, 4 am Ende der Tage sich in der Mitte spaltet, um das fliehende Volk Gottes durchzulassen. Anderes läßt sich freilich nicht im Alten Testament nachweisen, ist aber dann aus der späteren Überlieferung entlehnt. So die *μαῖα ἑβραία* 18, 1 gemäß Aboda

zara f. 26, 1: alienigenam non debet obstetricem agere apud Israelitidem; suspectae enim sunt de effusione sanguinis, Buxt., Lex. talm. 954. So die deutlich als unentgeltliche Hebamme für arme Wöchnerinnen ſich darſtellende Salome 20, 2, die nach Baba kama 59ᵃ bei Hamburger, Encykl. 2, 255 Vergütung fordern durfte, es aber aus beſonderer Frömmigkeit unterließ. So das zu Stein gewordene Blut des Zacharias 24, 3, von dem die talmudiſchen Stellen bei Otho 786 f. und Fabric. 1, 123 berichten. So der *δωδεκαχώδων* 8, 3, den auch, wie man bis jetzt nicht bemerkt zu haben ſcheint, Juſt. Mart. im Geſpr. m. Tryph. 42 kennt im Gegenſatz zu den 72 Glöcklein der Rabbinen und zu Clemens Alex. Strom. 5, 241 mit ſeinen *τριακόσιοι ἑξήκοντα κώδωνες*. Was ſich alsdann weder auf das Alte Teſtament noch das ſpätere hebräiſche Schrifttum zurückführen läßt, gehört der freien Schöpfung des Verfaſſers an. Dahin zählen die Zurückſtoßung Joachims von der erſten Stelle beim Opfern 1, 2, das Schauen desſelben auf das Stirnſchild des Hohenprieſters 5, 1, das Spinnen der Stoffe des Tempelvorhangs durch reine Davididinnen Kap. 10, die Verlobte im Hauſe des Bräutigams 9, 1. 3; 15, 1, der Gebrauch des Fluchwaſſers bei Nichtverehelichten 16, 1. 2 — d. h. die Erdichtungen, die der Verfaſſer für ſeine Zwecke ſich erlauben mußte, wie die Abweichungen von der evangeliſchen Überlieferung, ohne darum unjüdiſch werden zu müſſen.

Damit aber nicht genug, darf auch auf den ungefärbt hebräiſchen Geiſt in all den vom Protevangeliſten vorgeführten Perſonen, Herodes nur halb, Auguſtus ſelbſtredend ganz ausgenommen, hingewieſen werden. Es ſind Juden, wie ſie leiden und leben, dieſe Joachim und Anna, dieſe Joſeph und Maria, dieſe Zacharias und Eliſabeth, dieſe Ruben, Annas und Salome, wie die namenloſe Amme aus Bethlehem, eins in ihrem deutlich ausgeprägten ſemitiſchen Grundzug und verſchieden nach Eigenart und Geſchlecht bis ins kleinſte. Alle unbedingt Unterworfene des Geſetzes und jeder in ſeiner Art. Dieſelbe jüdiſche Unbeugſamkeit, wie zeigt ſie ſich verſchieden in dem faſtenden Joachim, im widerſprechenden Joſeph,

in dem bis zum Tode ſtarken Zacharias. Dieſelbe jüdiſche Trauer, wie prägt ſie ſich anders bei Joachim, anders bei Anna, anders bei Joſeph, anders bei Maria, anders bei Salome, anders bei Eliſabeth aus! Die vier Vertreter des hämiſchen, rachſüchtigen jüdiſchen Geiſtes, Ruben, Judith, Annas, Herodes — wie hebt ſich jeder genau vom andern ab. Nur ein geborener Jude konnte ſolche Juden ſchaffen.

Soll aber der bezeichnendſte Ausdruck hebräiſchen Geiſtes im ganzen genannt werden, ſo iſt es die Sinnlichkeit im weiteren und engeren Sinne des Wortes. Sinnlich im weiteren Wortſinn nennen wir dies echt jüdiſche Wertlegen auf Reichtum, wie es bei der Zeichnung Joachims, Annas (Kopfputz und Park) und Eliſabeths (Spinnen von *κόκκινον*) hervortritt. Wir nennen auch ſo die nachdrückliche Hervorhebung der königlichen Abſtammung Marias, die ſchon im *κεφαλοδέσμιον* bei Anna leiſe berührt wird. Wir nennen endlich ſo die vom Verfaſſer mit ſolcher Beharrlichkeit gepflegte jüdiſche Wunderſucht (vgl. Joh. 4, 48), die dieſe Engel und Wunderzeichen alle zur Verherrlichung ihrer Helden in Bewegung ſetzt. Die Hinneigung zum Grobſinnlichen aber tritt in ihrer vollen Widerwärtigkeit wie in der Geſchichte Annas ſo vom Beginn bis zum Ende der Mutterſchaft Marias zutage. Wie jener fünf Kapitel gewidmet ſind (Kap. 1—5), ſo beſchäftigen ſich nicht weniger als zehn von den 25 Abſchnitten des Büchleins (Kap. 11—20) in mehr oder minder breiter Weiſe mit dieſer, um in Kap. 20 eine Blüte zu zeitigen, die ihres Gleichen ſucht an Gegenſatz zu unſern Begriffen von Schicklichkeit; die aber wohl ihres Gleichen hat durch die ganze talmudiſche Litteratur hindurch bis herab zu Joſeph Bergels „Studien über die naturwiſſenſchaftlichen Kenntniſſe der Talmudiſten". Leipz. 1880.

Und doch ſcheint eins allen dieſen eine hebräiſche Abfaſſung des Protevangeliums befürwortenden Gründen entgegenzuſtehen, — das Stillſchweigen der alten Kirche. Indes, auch abgeſehen davon, daß dies ehemals ſo beliebte „argumentum e silentio" heutzutage bekannter- und verdientermaßen viel von ſeinem alten Schimmer eingebüßt hat, es iſt vielleicht noch nicht einmal ſo ganz ausgemacht, daß die alte Kirche jede Spur Wiſſen von

einem hebräiſchen Protevangelium entbehrt. Man weiß, daß die ſehr vermehrte aber nichts weniger als verbeſſerte zweite Auflage unſeres Jakobsbuches, Pſeudomatthäus, den bemerkenswerterweiſe ſeine Übertragerin in Verſe, Roswitha, „sub nomine Jacobi scriptum reperit“ (Tisch. evv. apocr. XXI), ein „volumen hebraicum“ nach dem ihm vorgeſetzten, freilich erfundenen Briefwechſel zwiſchen Cromatius und Eliodorus einerſeits und Hieronymus anderſeits (Tisch. a. a. O. 51 ff.) geweſen ſein will. Auch iſt nicht unbekannt, daß die zum Protevangelium ähnlich ſich verhaltende „Historia Josephi fabri lignarii“ nach der auf den Vermerk einer Handſchrift geſtützten Ausſage des Isidor. de Isolanis noch 1340 aus dem Hebräiſchen ins Lateiniſche übertragen worden ſei (Tisch. a. a. O. XXXIII). Wäre es da nicht möglich, daß dieſe allerdings plumpen Dichtungen von hebräiſchen Urſchriften ſich als Nachklang einer uns verloren gegangenen alten Überlieferung vom hebräiſchen Grundtext ihrer Vorlage gebildet hätten. Tiſch. a. a. O. macht zwar zur Angabe Iſidors von Iſolani die Bemerkung: „verum ita existimandum est, interpretem latinum commendandi libri causa ad hebraeum provocasse textum, quemadmodum tot apocryphorum ejus generis auctores ex hebraeo se transtulisse finxerunt“; dieſelbe will uns jedoch ſo lange als voreilig erſcheinen, als nicht der erſte Fall dieſer Art, der zum Vorbild für ſpätere gedient hat, nachgewieſen iſt. Doch auch zugegeben, daß Tiſchendorf ohne weiteres recht hat, ſo hat damit das Stillſchweigen der alten Zeit nicht recht gegen unſere Annahme. Oder ſieht man heute die Annahme, daß das griechiſche Judithbuch die Überſetzung eines hebräiſchen Urtextes ſei, für gerichtet an, weil Origenes nichts davon weiß und Hieronymus nur einen aramäiſchen Grundtext kannte? Vgl. Schürer in Herzogs Prot. Realencyklop. I ², 505. Hat doch die alte Kirche kaum vom Jakobsbuch geredet, wie die von Fabricius, Thilo und Tiſchendorf geſammelten und nachher zu unterſuchenden Zeugniſſe zur Genüge beweiſen. Wo ſie aber von ihm redete, da geſchah es außerdem nur nebenbei; und begreiflich, man hatte wohl Intereſſe für einen hebräiſchen Matthäus, aber nicht für ein hebräiſches Protevangelium, dem man es früh genug abfühlte, wes Geiſtes Kind

es war. Die griechiſche Überſetzung genügte vollauf, und die ſpätere Zeit, die es zum Kirchenbuch erhub, hatte keine gelehrte Neugierde.

Laſſen wir uns aber nicht beirren von dem altkirchlichen Stillſchweigen über eine hebräiſche Grundſchrift unſeres Apokryphons, ſo geben wir damit nur der nun nötigen Unterſuchung über den vom Verfaſſer beabſichtigten Zweck ſeines Buches die entſprechende Unterlage. Hatten wir nämlich bereits oben dargethan, daß dem erdichteten hebräiſchen Verfaſſer Jakob die hebräiſche Sprache allein entſprechend erſchien für ſeine erdichteten zeitgenöſſiſchen Landsleute, ſo gilt es uns nun darzuthun, daß der wirkliche Verfaſſer, entgegen den von Tisch., de evv. apocr. 27—33 beurteilten und um die ſeine vermehrten Annahmen, die den Schriftſteller zur Bekämpfung von ein paar doketiſchen, gnoſtiſchen oder ebionitiſchen Zeitvorſtellungen ſeine ganze, gar nicht kleine, wenn auch nicht allzu glückliche Erfindungs- und noch dazu dichteriſche Gabe in Bewegung ſetzen laſſen, — wir ſagen, daß der wirkliche Verfaſſer zunächſt nichts Geringeres im Auge hatte, als die bei den Juden ſeiner Zeit im Schwange gehenden und durch die unter den Chriſten im Umlauf befindlichen Berichte unverkennbar teilweiſe veranlaßten ſchnöden Gerüchte von der Abkunft Jeſu durch eine den chriſtlichen Kindheitsgeſchichten keck vorgeſchobene neue hebräiſche Abkunftsgeſchichte zu entwurzeln und ſo dem neuen Glauben bei ſeinen alten Feinden Bahn zu brechen.

Eine ſolche Annahme ſcheint freilich der Schluß des Protevangeliums, der lediglich „den unſern Herrn Jeſum Chriſtum Fürchtenden Gnade“ wünſcht ohne weiteres auszuſchließen. Derſelbe paßt jedoch ſo wenig zu dem Ganzen und vorab zu dem erdichteten noch gar nicht chriſtlichen Jakob, daß er nur ein ſpäterer kirchlicher Leſeſatz ſein kann, ganz wie der Titel des Büchleins die als ſolche feſtgeſtellte Erfindung ſpäterer Zeit iſt. Wäre er aber auch echt, ſo könnte der aus der Rolle gefallene Schriftſteller mit ihm nur die Abſicht gehabt haben, ſeinen Zweck zu verſchleiern, um vor der bekannten die Abſicht merkenden Verſtimmung zu ſichern.

Darf man aber ſo der Aufſtellung unſerer Behauptung nichts in den Weg legen, ſo ſoll die nachſtehende Begründung hoffentlich deren gutes Recht beweiſen. Wir haben zu dieſem Zwecke uns

zunächſt die Schmähung des Juden in Celſus' „wahrem Wort", Orig. geg. Celſ. 1, 28 f., zu vergegenwärtigen, die in Keims Überſetzung (Celſus, Wahres Wort, Zürich 1873, S. 11 f.) ſo lautet: „Seine Entſtehung aus einer Jungfrau hat Jeſus erdichtet. In Wahrheit ſtammt er aus einem jüdiſchen Dorfe und von einem bäueriſchen, armen, um Lohn ſpinnenden Weibe. Von ihrem Gatten, einem Zimmermann ſeiner Kunſt nach, wurde ſie ausgetrieben, nachdem ſie als Ehebrecherin überwieſen worden. Vom Manne verſtoßen, und ehrlos herumirrend gebar ſie dann in der Dunkelheit von einem gewiſſen Soldaten Panthera her Jeſus. Dieſer ſelbſt ging ſpäter wegen Dürftigkeit als Tagelöhner nach Ägypten, verſuchte ſich dort mit etlichen Kräften, auf welche ſich die Ägypter etwas einbilden, kam zurück, auf die Kräfte ſtolz, und erklärte ſich ihrethalb öffentlich als Gott." Derſelbe Jude ſagt außerdem nachher noch einmal von Maria, daß „ſie weder in glücklicher Lage noch königlich war; kannte ſie doch niemand, nicht einmal von den Nachbarn". Dieſe Angriffe gegen Mutter und Sohn ſtammen aus der Zeit „unter Hadrian und ſpäter", contr. Cels. I, p. 8, waren aber dazumal nicht erſt aufgekommen. Denn man weiß ſchon von Juſtinus Martyr, daß die Juden, ja ihre Hohenprieſter und Lehrer, eigene Leute in die Welt ſandten, die Chriſten zu verleumden (Geſpr. mit Tryphon 17. 108. 117 vgl. die dazu aus anderen Kirchenvätern angezogenen Stellen bei Otto zu c. 17, 2, 60) und auffälligerweiſe begegnet der Vorwurf von den durch Magie bewirkten Wundern und von der aus ihnen zu begründen verſuchten Gottheit Jeſu ſchon ſo viel früher beim ſelben Juſtinus, Ap. I, 30 (vgl. Otto I, 260. Keim, Geſch. Jeſu v. Naz. I, 16. Celſus, Wahres Wort, 12). Wie nun, wenn alles vom Juden des Celſus Vorgebrachte — wir werden ja ſpäter ſehen, daß die Zeit das geſtattet — ſich von unſerem Protevangeliſten gewürdigt, d. h. mittelbar bekämpft fände? Der bäuriſchen, armen, unköniglichen, nicht einmal von den Nachbarn gekannten Mutter Jeſu wird hier die von dem ſehr reichen, aus davidiſchem Königsgeſchlecht ſtammenden, dazu als Jeruſalemiten gekennzeichneten Joachim entſproſſene Maria gegenüberſtellt, die ſchon als Kind vom ganzen Volk gekannt und bewundert wird. Die Spinnerin um

Lohn ist vielmehr die vor sieben anderen tadellosen Davidstöchtern zum Spinnen der Stoffe für den Tempelvorhang durch das göttliche Orakel des Loses in hervorragender Weise ausgezeichnete Davididin. Ihre so schnöde angetastete Jungfrauschaft hat nicht nur der Tempelaufenthalt der jugendlichen Nasiräerin in Engelsgesellschaft, nicht nur die Engelsbotschaft und nachher der Sanhedrin in feierlichem Gerichtsverfahren bestätigt, sondern — o Wunder! — trotz der erfolgten Geburt die geprüfte Hebamme Salome bezeugt. Ja die als Buhlerin geschmähte, ist gar eine heilige Seherin, vgl. 17, 2. Und selbst *Πανθήρα*, der ganze Fang, der *πάνθηρος*, dem Fangnetz, so nahesteht, sollte er nicht im *θηρεύσας* 13, 1 nach der oben gegebenen hebräischen Deutung, die, wie dort bemerkt, auch den Begriff des Fangens zuläßt, wiederklingen? Jedenfalls ist die Panthera angedichtete That an der bezeichneten Stelle unseres Apokryphons handgreiflich gezeichnet. Endlich aber das in Ägypten gelernte Wunderthun hat der Protevangelist damit abzuthun für gut gefunden nach unserem Dafürhalten, daß er dessen offenbare evangelische Quelle Mtth. 2, 13 ff. einfach abgrub und sein Jesuskind nicht nach Ägypten geflüchtet, sondern in die Krippe zu Bethlehem versteckt werden ließ.

Aber damit wäre nur der Zweck eines, wenn auch des größeren Teils des Protevangeliums gedeutet, und es bliebe das von Johannes und seinen Eltern Erzählte mit einem Fragezeichen zurück, so daß die recht hätten, die den Schluß des Ganzen für einen „späteren Zusatz" erklären, wie dies z. B. Guericke, Gesamtgesch. des N. T., Leipzig 1854, S. 208, gethan hat? Nicht doch. Derselbe Jude des Celsus, der so Nachteiliges über Maria und Jesus weiß, ist auch schlecht auf Johannes zu sprechen, indem er ihn einen mit Jesu Gestraften nennt, a. a. O. 1, 41; wenigstens bezog Origenes diese Äußerung auf Johannes, und Keim a. a. O. S. 13 giebt ihm recht. Und kann man dem Verf. der Geschichte Jesu von Nazara I, 577 nur zustimmen in der Vermutung, daß der Täufer „sicher auch unter lebhaften Bearbeitungen der jerusalemischen Hierarchie und besonders der Schriftgelehrten, wie das Wort Jesu zeigt", seinem Schicksal erlegen sei, so wird man es auch wahrscheinlich finden, daß dieselben alten Gegner ebenso nach dem

Tode des ihnen unbequemen Bundesgenoſſen Jeſu dafür geſorgt haben werden, ſeinem Andenken einen Makel anzuheften. Sehen wir doch den Juden Tryphon im Geſpräch mit Juſtinus Martyr c. 49 ſo wenig von Johannes erbaut, als von Jeſus, den er c. 32 ἄτιμος καὶ ἄδοξος genannt hatte. Da war es denn die Aufgabe unſeres älteſten Apologeten, dem gottloſen Betruge der Feinde mit ſeinem frommen entgegenzutreten und der lukaniſchen Jugendgeſchichte des Täufers diejenige Retouche zu geben, die die Verleumder zu entwaffnen nicht ungeeignet war. Die wohl ſchon einmal zu gleichem Zwecke, wie wir oben vermuteten, benutzte evangeliſche Erzählung von der wunderbaren Geburt des Täufers konnte der Protevangeliſt nicht mehr verwerten, da er ſie beſſer angewandt dachte bei den Großeltern Jeſu. Er half ſich deshalb auf andere und, wir meinen, ausgeſucht ſchlaue Weiſe. Der ſo harmlos zufällig, wie es den Anſchein haben ſoll, in die Geſchichte eingeflochtene Hoheprieſter Zacharias (8, 3), entpuppt ſich mit einemmale als Vater des Johannes. Und nicht allein daß der unbedeutende Prieſter aus der Ordnung des Abdia Luc. 1, 5 zum viel bedeutenden oberſten aller Prieſter aufſchwillt, ihm wird auch die ungleich höhere Martyrerkrone aufgedrückt und ſein zufälliger Name Zacharias kecklich mit dem bereits durch die Sage zu unvergänglichem Ruhme gekommenen des alten Propheten Zacharias vereinerleit. Dieſem hohen Vater wird die entſprechende Mutter zur Seite geſtellt. Eliſabeth (Luk. 1, 5), eine von den Töchtern Aarons, ſteigt als Verwandte der zur Davidstochter erhobenen Maria offenbar ebenſo zur Inhaberin königlichen Geblüts auf, denn ſie ſpinnt den nur zu fürſtlichen, früher freilich auch prieſterlichen Gewändern verwendeten Karminſtoff (12, 2), und ihr Sohn ſoll unverkennbar als Davidsſohn durch ſie König werden (23, 2). Dazu iſt ſie von Gott ſo hoch gewertet, daß auf ihr Gebet ſich ein Berg aufthut und ſie ſamt ihrem Kinde aufnimmt, indes ein Engel ihr Hüter und Licht iſt (23, 3). Steht aber der Sohn Johannes durch ſo hohe Eltern ſchon ſo hoch, welche Würde empfängt er erſt dadurch, daß der Vater um ſeinetwillen blutet und ein Berg ſich aufthut, ihn für ſeine hohe Aufgabe zu bewahren!

Man wird nicht verkennen wollen, daß von dieſem Geſichts-

punkte aus das für den ersten Blick so fremdartige und scheinbar ins Blaue hinein erfundene Schriftwerk ein ganz anderes Aussehen gewinnt. Der Verf. wird aber noch mehr Gnade in unseren Augen finden, wenn wir im einzelnen betrachten, was er im Dienste seines Zwecks dem von uns soeben in groben Strichen nachgezeichneten Grundriß für wirksame Schattierungen und Farben zu geben weiß, und das unter den sehr erschwerenden Umständen: einerseits dem gebietenden Zweck an der Hand einer gegebenen, diesem Zweck oft geradezu widerstrebenden Überlieferung in vollem Maße gerecht zu werden und anderseits durch einen auch künstlerisch für jüdische Augen wohlgeformten Text das Vorgetragene gleichsehr bedeutend und anziehend machen zu sollen.

So bleibt es nicht dabei, Maria aus Armut und Dunkel emporzuziehen, indem ihr reiche und angesehene Eltern gegeben werden; Reichtum und Ansehen werden auch in liebevoller Kleinmalerei ohne Aufdringlichkeit beschrieben. Der reiche Joachim tritt als erster zum Opfern an (1, 2) und wie er draußen über Hirten gebietet (4, 3), so ist er in Jerusalem, wo er gleich dem sehr reichen Namensvetter in Babel (Dan. 4) einen Park besaß (2, 4), von so hohem Ansehen, daß er Hohepriester, Priester, Schriftgelehrte, Sanhedrin und die Masse des Volks zu seinen Gästen machen darf am Entwöhnungsfeste seines spät geborenen Kindes. Aber noch vielmehr, der sehr reiche und sehr angesehene Mann ist — in jüdischen Augen ein höchster Vorzug — auch ein sehr frommer Mann. Reiche Opfer spendete er und nicht für sich allein (1, 1; 4, 3); unterwirft sich der härtesten selbsterwählten Buße (1, 4); beobachtet Gelübde mit peinlichster Treue (7, 1); sorgt gewissensängstlich um Vergebung seiner Sünden (5, 1) und das alles in genauestem Anschluß an Gesetz, Tempel und Priestertum (1, 3; 6, 2; 7, 1. 2). Sein Weib Anna hat als reiche Frau ihre Zofe und das Recht, eine königliche Kopfbinde zu tragen (2, 2) und ergeht sich in ihrem Parke (2, 4). Dazu ist auch sie von hoher jüdischer Frömmigkeit. Das wunderbar geschenkte Kind wird dem Tempel geweiht (4, 1), vor dem Tempel schon in einem Hausheiligtum untergebracht (6, 1), nur von reinen hebräischen Jungfrauenhänden gehalten (6, 1) und erst dann dem Tempel übergeben,

als Hoffnung vorhanden ist, daß es ihm voll gehören könne (7, 1). Über dies alles ist ihr dichterische Gabe verliehen (3, 1 ff.; 6, 3). Kein Wunder, daß im Dienste solcher Frommen die Engel Botengänge thun (4, 1. 2). Ihr Kind aber — wie weiß es der Verfasser dadurch so klug zur wahren Heiligenfigur hinaufzurücken, daß er es nicht sowohl thuend als seiend schildert und seinen hohen Wert nur aus den aufgehäuften Gnadenbezeugungen folgern läßt! Wie es sechs Monate alt schon sieben Schritte zu gehen vermag (6, 1), so ist es bereits mit dem dritten Jahre eine vollendete Heilige, die die nicht mehr Vater und Mutter begehrt (7, 3; 8, 1), darum gleich einer schuldlosen Taube im Allerheiligsten allein würdig untergebracht ist, Engelsspeise empfängt, Engelsgesang vernimmt und im Engelreigen tanzt (8, 1; 13, 2; 15, 3). Und das ist sie nicht allein unter Priesteraugen; als sie schon vier Jahre vom Tempel entfernt lebt, hat sie nicht bloß den Ruf tadelloser Reinheit, sondern wird vor sieben ausgesuchten Genossinnen königlichen Geblüts durchs Losergebnis als reinste bezeugt (c. 10), würdig der Botschaft Gabriels (11, 1. 2), als vollendete Magd des Herrn (11, 3). Und ist sie auch als Tochter ihres Volkes nicht unvertraut mit den Dingen des Weibes (11, 2; 13, 3; 15, 3; 17, 3), sie bleibt selbst als werdende Mutter ein völlig unschuldiges Kind. Aufgewachsen unter Engeln, kann sie die entscheidende Engelsrede vergessen (12, 2), so, daß sie fast verzaubert erscheint auf den ersten Anblick, wie König Dushjanta in der Çakuntala. Und als sie ihre leibliche Veränderung inne wird, wie rein mädchenhaft schämt sie sich (12, 3). Aber zu bekennen, was ihr widerfahren? Unmöglich. Sie darf als Magd des Herrn das große Gottesgeheimnis nicht ausreden; sähe es doch nur als wahnwitzige Selbstüberhebung aus. Sie kann nur weinen und ihre Unschuld beteuern (13, 3; 15, 5), und demütig des Tags der Rechtfertigung harren, der im Geheimen schon anhebt bei Josephs Traum (14, 2), öffentlich vor Gericht (16, 3) und sich vollendet in Glanz und Majestät der Geburt (19, 2 ff.), die, wohl zu merken, der von ihr Überraschten nicht im gemeinen Stalle, sondern im Schutze der freien Gottesnatur (18, 1), unter den Augen der zur Unthätigkeit verurteilten weiblichen Amtsperson ihres Volkes und der dieser so pfiffig zur

Seite geſtellten Amtsgenoſſin Salome (19, 1 ff.) bereitet wird, nachdem ſie zuvor die wunderbare Fernſicht auf das von ihr ausgehende Heil genoſſen hat (17, 2). Aber auch Joſeph bedarf einen Blick. Das Zimmermannsbeil macht ihn zwar auch hier kenntlich; indes ein gewöhnlicher Zimmermann iſt das nicht, der nicht von einem Bau, ſondern von ſeinen Bauten wie ein großer Bauunternehmer redet (9, 3). Das geht noch deutlicher daraus hervor, daß Annas, der Schriftgelehrte, ihn in der Verſammlung vermißt (15, 1), die ſich damit als eine ſolche von Schriftgelehrten kundthut, da בית ועד das Haus der Verſammlung, Aboth 1, 4, Sote 49 β bei Hamburger, Realencykl. 2, 676, d. h. das Lehrhaus zum Unterſchied von der Synagoge iſt, in dem ſich die Gelehrten zur Schriftforſchung zuſammenthaten. Joſeph wird damit, wie Paulus der Zeltmacher, Hillel und Akiba die Holzhauer, Abba Joſeph der Baumeiſter und ſo viele andere jüdiſche Gelehrte, vgl. Hamburger a. a. O. 1, 498; 2, 288, zum Schriftgelehrten, der nebenher noch ein Handwerk betreibt, ähnlich wie er in der Historia Josephi Kap. 2 „scientia et doctrina probe instructus“ neben ſeinem Handwerk, aber freilich auch Prieſtertum, iſt. Außerdem iſt die (15, 2) angedeutete Bekanntſchaft Joſephs mit dem Hohenprieſter wohl auch ein Wink für ſeine höhere geſellſchaftliche Stellung, da ſie nicht mit der vom Taubenorakel (9, 1) her einerlei ſein muß. Auch die von uns oben behauptete Probe dichteriſcher Begabung würde den Mann höheren geiſtigen Ranges kennzeichnen; wie auch die Thatſache, daß Jakob Kap. 25, wenn er ſein Sohn ſein ſoll, ſich ans Schriftſtellern wagen darf. Dazu geſellt ſich die Würde des Alters (9, 2), die göttliche Auszeichnung vor allen jüdiſchen Witwern als Gatte der überirdiſch frommen Maria erwählt zu ſein (9, 1), die in ſeinem Herzensjammer ſich kundgebende Frömmigkeit, die, nachdem einmal Widerſpruch gewagt war gegen eine Gottesentſcheidung (9, 2), nun nach der Traumoffenbarung (14, 2) ihn zum demütigen Dulder macht, um ähnlich wie Maria nicht zum unberufenen Enthüller des Gottesgeheimniſſes zu werden, noch ſich der hohen Offenbarung zu überheben; darum aber auch den Lohn ihres Glaubens (19, 1: δεῦρο καὶ ἴδε) im Schauen findet (19, 2 ff.).

Bei der Johannesgruppe haben wir in anderer Weiſe die genauere Ausmaluug aufzuweiſen. Wie ſie zu ihrem eigenen ſtrahlenden Lichte einen nicht kleinen Lichtzuwachs durch ihre künſtleriſch überaus geſchickte Verarbeitung in die leuchtende Jeſusgruppe empfängt, ſo iſt gerade die Stellung zu dieſer es, die ihr den zu ihrem Zwecke ſo wirkſamen Nachdruck verleiht. Johannes mit ſeinen Eltern ſteht offenbar im Hintergrund. Nicht einmal ſeine Geburt wird berichtet, ſeine Eltern erſcheinen anfänglich als bloße Nebenperſonen bei kaum hervorſtechenden Veranlaſſungen. Erſt am Ende treten ſie wie Nachzügler allein auf, weil es ſo die Zeitfolge zu fordern ſchien. Aber gerade dieſe ſcheinbar nebenſächliche Behandlung fördert das Vertrauen des arglos Leſenden, wie die ſo ſelbſtverſtändlich erſcheinende Schiebung ans Ende, zumal ſie ſo Wunderbares und ſo Gräßliches in breiten Zügen erzählt, ſeine ganze Teilnahme packt und ſo zur erſten unvermerkt dieſe zweite als Hauptgruppe geſellt.

Konnte aber der Verfaſſer auf dieſem Wege die angefochtenen Perſoueu des neuen Glaubens den Anhängern des alten wieder genehm zu machen hoffen, ſo mußte es ihm auch anliegen, das Weſen des wahren Glaubens in einer ſie gewinnenden Geſtalt darzuſtellen. Das geſchah, indem er das von den Juden kommende Heil als das auch nur für ſie allein erſchienene darſtellte. „Dir möge der Herr ſein Löſegeld für die Kinder Israel anvertrauen“ — damit ſegnet der Hoheprieſter das dreijährige Marienkind ein (7, 2). „Und wird ſein Volk erlöſen von ſeinen Sünden“, verkündet der Engel hier (11, 3; 14, 2), wie beim judenchriſtlichen Matthäus 1, 21. „Das Heil iſt Israel geboren“, ruft die hebräiſche Amme (19, 2), „und ein großer König iſt Israel geboren“ giebt Salome zurück (20, 3). Das gleiche Wort der Magier aber (21, 1. 2) iſt Huldigung des Heidentums vor dem jüdiſchen Heil. Daß darum nicht alles Volk Israels das erſchienene Heil würdigen werde, mußte dem Verf. freilich aus ſeiner Erfahrung ſchmerzlich bekannt ſein. Aber gemäß ſeiner Abſicht, den Juden nur die gewinnende Seite der Sache vor die Augen zu rücken, begnügt er ſich, das Gegenteil in bloß andeutender Geſtalt erſcheinen zu laſſen. So iſt offenbar, wie bereits Fabricius 1, 105

zu 17, 2 bemerkt hat, das Geſicht Marias von den zwei Völkern Wiedergabe der Weisſagung des alten Simeon Luc. 2, 34 mit Weglaſſung des allzu deutlichen ἐν τῷ Ἰσραὴλ daſelbſt. Desgleichen giebt die beſtrafte Salome, die nur durch Berührung des Jeſuskindes wieder heil werden kann (Kap. 20), bei genauerem Zuſehen unverkennbar dem jüdiſchen Unglauben zu verſtehen, daß nur in der Berührung mit Chriſtus Heil ſei.

Mit dieſem allem iſt jedoch der Zweck des Verfaſſers wohl noch nicht völlig erſchöpft. Denn können wir nicht überſehen, daß der Verfaſſer mit ſeiner Dichtung, indem er den Juden gerecht zu werden trachtet, die chriſtliche Überlieferung preisgiebt, ſo dürfen wir ihm ja wohl zutrauen, daß er ſelber dieſes vorgeſehen und in ſeinen Plan mit aufgenommen hatte. Ihm war die chriſtliche Urgeſchichte nach dem Evangelium des Matthäus und Lukas wohlbekannt. Denn mit erſterem berührt er ſich zum Teil wörtlich in 7, mit letzterem ebenſo in nicht weniger als 18 Stellen [1]). So wußte er auch, daß die Berichte beider nicht bloß verſchieden waren voneinander, ſondern auch ſich gegenſeitig ausſchloſſen. Bei Matthäus iſt Bethlehem, bei Lukas Nazareth der Wohnort der Eltern Jeſu vor des letzteren Geburt; bei erſterem Maria ohne weiteres ſchwanger und in Gefahr, von Joſeph verlaſſen zu wer-

---

1) Aus Matthäus iſt entlehnt: 1) Die Verlobung 1, 18 in Prot. 9. 2) 1, 21 wörtlich in 11, 3; 14, 2. 3) Der Zimmermann 13, 55 in 9, 1. 4) Die Entdeckung der Schwangerſchaft 1, 18 in Kap. 13. 5) Abſicht Joſephs, Maria heimlich zu verlaſſen 1, 19 in 14, 1. 6) Engelsweiſung 1, 20 in 14, 2. 7) Die Magier 2, 1 ff. in 21, 22. Aus Lukas iſt benutzt: 1) Verlobung 1, 27 in Kap. 9. 2) Maria im Hauſe Joſephs 1, 26, vgl. 2, 4 f. in 9, 3. 3) Engelsgruß 1, 28 wörtlich in 11, 1. 4) Engelswort 1, 20 wörtlich in 11, 2. 5) συλλήψῃ 1, 32 in 11, 2. 6) ἄνδρα οὐ γινώσκω 1, 34 in 13, 3 (15, 3). 7) δύναμις ὑψίστου κλ. 1, 35 wörtlich in 11, 3. 8) ἰδοὺ ἡ δούλη κλ. 1, 38 wörtlich in 11, 3. 9) συγγενὴς Ἐλισάβετ 1, 36 in 12, 2. 10) Beſuch bei Eliſabeth 1, 39 in 12, 2. 11) πόθεν μοι κλ. 1, 43 in 12, 2. 12) πᾶσαι αἱ γενεαὶ 1, 48 in 12, 2. 13) ὡσεὶ μῆνας τρεῖς 1, 56 in 12, 2. 14) Schatzung 2, 1 in 17, 1. 15) Zug nach Bethlehem 2, 5 in 17, 1. 16) ἐσπαργάνωσεν κλ. 2, 7 in 22, 2. 17) Verſtummen des Zacharias 1, 22 in Kap. 10. 18) Simeon 1, 22 in 24, 4. 19) Fehlen des Berichts von der Flucht nach Ägypten.

den, bei letzterem vorbereitet auf ihre Mutterschaft und in bestem Einvernehmen mit ihrem Verlobten, vgl. Keim, Gesch. Jesu von Nazara 1, 364. Überdies stimmen ihre Stammbäume nicht zusammen, und beide machen nur Joseph zum Davididen, während dieser doch nur Pflegevater sein soll. Sah der Protevangelist aber den evangelischen Berichten die unvereinbare Verschiedenheit an, so mußte ihm auch deren geschichtliche Lauterkeit verdächtig vorkommen und, weil verdächtig, als Angriffspunkt für jeden übelwollenden schärferen nichtchristlichen Leser. Was lag da näher, als auf eigene Faust die höhere Einheit von zwei Dichtungen in einer dritten zu versuchen und diese durch einen erdichteten Augenzeugen und Verfasser glaublicher zu machen? Sicher hinderte daran nicht die Ehrfurcht vor den mit apostolischem Ansehen bekleideten evangelischen Berichten. Ist doch das Protevangelium samt den übrigen neutestamentlichen Apokryphen, so gerne man sie auch von gewisser Seite als willkommenen alten Spiegel für die Reinheit der Evangelien ansieht, der nachdrücklichste Beweis dafür, daß diese Evangelien nicht von ferne das Ansehen genossen, das die spätere Zeit ihnen beizulegen nötig fand. Und wer schreckte selbst auf heiligem Gebiete vor den „klugersonnenen Fabeln“ (2 Petr. 1, 16) in den Zeiten zurück, die an der Übersetzung der LXX und der sibyllinischen Bücher, um nur diese beiden zu nennen, solche Vorbilder frommen Betrugs hatten! Man denke nur an den Presbyter „in Asia“, der „amore Pauli“, die „acta Pauli et Theclae“ erfand, Tertull. d. bapt. 17. Man denke doch auch an Celsus' Wort: „Daher geschieht es auch, daß manche Gläubige ähnlich so wie Betrunkene dazu kommen, an sich selbst Hand anzulegen, das Evangelium aus der ersten Schrift dreifach und vierfach und oftfach umformen und umfälschen, um gegen die Überführungen leugnen zu können“, Orig. c. Cels. 2, 27. Wir meinen also neben einer Schutzschrift in Geschichtsform gegen die Juden strebte der Verfasser auch eine Kindheits-Evangelienharmonie eigener Mache zunächst wohl für den ihm glaubensverwandten Teil der jungen Kirche an, die übrige minder zum Anstoß Anlaß bietende Evangelienuneinigkeit sich selber überlassend, wenn dieselbe schon vorhanden war.

Das aber veranlaßt uns, nun dem Verfasser selber, soweit

es geht, einmal näher in die Augen zu ſchauen. So ſehr es auch des Protevangeliſten Abſicht ſein mußte, hinter ſeinem Werk zu verſchwinden, um deſto zuverläſſiger als der Augenzeuge Jakob von Jeruſalem gelten zu können, ſo einig war man längſt darüber, daß er ein Judenchriſt ſein müſſe, und nach dem Vorangegangenen bedarf es nicht erſt der Verſicherung, daß auch wir dieſer Meinung ſind, nur daß wir nicht einen ſektireriſchen, ſondern einen katholiſchen Judenchriſten als Verfaſſer annehmen, wie dies aus unſerem obigen Ausſchluß eines ebionitiſchen Zweckes der Schrift ſich unſchwer ergiebt. Aber das iſt nicht genug. Man hat unſeres Wiſſens bis jetzt noch nicht bemerkt, daß unſer Judenchriſt kein Paläſtinenſer ſein könne, weil ihm paläſtiniſche Ortskunde mangelt. Dieſer Mangel tritt nämlich handgreiflich zutage vorab in den völlig unanſchaulichen Ortsangaben. Wir hatten oben zwar bemerkt, daß der Verfaſſer ſich die genauere Bezeichnung der Örtlichkeiten erlaſſen durfte, weil er in ſeinem erdichteten jeruſalemer Jakob zu ſeinen paläſtiniſchen Landsleuten zu ſprechen ſich den Anſchein geben mußte. Indes gerade dies iſt gleichzeitig der kluge Schleier über ſeine Ortsunkunde. Er durfte keine beſtimmte Ortsangabe wagen, weil er ſich von jedem wirklichen paläſtinenſer Leſer der Erfindung hätte zeihen laſſen müſſen. Oder wie wäre zum andern denkbar, daß Maria, in ihres greiſen Bräutigams Heimat gebracht, die doch wohl Nazareth ſein muß, um des Tempelvorhangs willen nicht bloß drei Tagereiſen weit (vgl. Tobler, Nazareth in Paläſtina, Berlin 1868. 2) von dort nach Jeruſalem geholt wird, ſondern auch beladen mit den erloſten vielen Zentnern Spinnwolle dorthin zurückkehrt (Kap. 10), um das Geſponnene ſpäter denſelben weiten Weg zurückzuſchleppen! (12, 1.) Und welch ein Angebereifer von Annas, daß er (δρομαῖος 15, 2) die drei Tagereiſen von Nazareth nach Jeruſalem eilt, Joſeph beim Hohenprieſter zu verdächtigen! Als reine Unmöglichkeit aber erſcheint es auf dem Weg von Nazareth nach Bethlehem, der doch naturgemäß nur über Jeruſalem gehen kann, zur Höhle (18, 1) zu gelangen, ohne zuvor durch Bethlehem ſelber zu kommen, vorausgeſetzt, daß dieſer ſchon von Juſtinus Martyr gekannte Ort bei Bethlehem derſelbe mit dem des Protevangeliums iſt. Ganz undenkbar wäre ferner

für einen Paläſtinenſer die Anſetzung eines Fluſſes bei Bethlehem (18, 2; vgl. jedoch auch das oben dazu Bemerkte). Ebenſo würde die ὀρεινή (19, 1) eine örtliche Unmöglichkeit ſein, hätten wir ſie nicht bereits als Überſetzungsfehler gerügt. Dagegen ragt das Gebirge bei Jeruſalem, auf das (16, 2) Joſeph und Maria ſich zu begeben hatten, um die göttliche Wirkung des Fluchwaſſers abzuwarten, und auf das danach Eliſabeth mit Johannes flüchtet (22, 2), ſo verdächtig in die Luft, weil es ohne Namen iſt. Und es würde im letztgenannten Falle ſelbſt dann kaum anders ſein, wenn der Verfaſſer ſo thöricht geweſen wäre, die Hoheprieſtersfrau nicht in Jeruſalem, ſondern „in der Stadt Juda“ (Luc. 1, 39) unterzubringen, wie ihm dies Tisch. d. evv. apoc. p. 158 zumutet. In dieſem Zuſammenhang werden auch die θυγατέρες τῶν Ἑβραίων 6, 1 und die μαῖα Ἑβραία 18, 1 Verräter der außerpaläſtiniſchen Heimat des Verfaſſers. Oder konnte wohl ein Paläſtinenſer ſeine Landsleute mit dem Volksnamen nennen, da mindeſtens für ein Dorf wie Bethlehem keine Helleniſten, wie Apg. 6, 1, in Frage kamen! Genug, der Protevangeliſt kann unmöglich in Paläſtina daheim geweſen ſein.

Hatten wir aber oben recht mit dem Zweck ſeines Buchs, ſo haben wir nun vielleicht nicht minder recht, ihn in der Nähe des gelobten Landes zu ſuchen. Denn wird er da wohl geſchrieben haben, wo er die nächſte Veranlaſſung zu ſeiner Dichtung empfing und wo er die gewünſchten Leſer für dieſelbe erwarten durfte, ſo war unſtreitig Syrien das Land und deſſen Hauptſtadt Antiocheia etwa die Stätte, die dieſen Bedingungen entſprachen; da „das Geſchlecht der Juden“ zwar „zahlreich über die ganze Erde unter die Bewohner geſät, am meiſten aber wegen der Nachbarſchaft in Syrien eingemiſcht iſt und vorzüglich zahlreich in Antiocheia wegen der Größe der Stadt war“, Joſeph. Jüd. Kr. 7, 3, 3, — derſelben Stadt, die bekanntlich auch eine große Chriſtengemeinde beſaß. Noch mehr. „Wird man ſchwerlich irren, wenn man behauptet, daß die Juden in Kleinaſien, Griechenland, Rom, Ägypten und Cyrenaika des Hebräiſchen gar nicht oder doch nur höchſt dürftig kundig waren“ (Schürer, Neuteſtamentl. Zeitgeſch. 640), ſo wird man auch um deswillen Syrien für die Heimat des Verf.

nicht unpaſſend erachten, weil dort bei der Nähe Paläſtinas und der Verwandtſchaft der aramäiſchen Landesſprache die Möglichkeit des ſchriftſtelleriſchen Gebrauchs des Hebräiſchen ihm ebenſo gegeben war, wie ſeinen Leſern die des Verſtehens des letzteren. An das durch den Beiſatz ἡ ἐπὶ Δάφνης vor ſeinen Namensverwandten ausgezeichnete Antiocheia ließe ſich etwa deswegen denken, weil dort von dem nahen mit Cypreſſen und Lorbeerbäumen beſtandenen und mit zahlreichen Quellen bewäſſerten Lufthaine Daphne dem Verf., unbeſchadet der oben beſprochenen Erinnerung aus Dan. 4, allenfalls die erſte Anregung zu ſeinem παράδεισος mit der δαφνηδαῖα 2, 4; 3, 1 und den ὕδατα 3, 3 in demſelben gekommen ſein könnte. Auch dürfte aus einer größeren Stadt wenigſtens die von uns dafür erkannte Putzmacherin (2, 2) ſtammen.

Von dem Überſetzer, dem doch ebenfalls wohl ein Wort gebührt, liegen drei beſtimmte Thatſachen vor. Die eine, daß er wie oben des Näheren dargethan, eine ſehr mangelhafte Kenntnis des Hebräiſchen beſaß; die andere, daß ſein Griechiſch einen hervorſtechend aramäiſchen Beigeſchmack hat, wie dies bereits Tisch., d. evv. apoc. usu 140 sqq. durch Vergleich mit der neuteſtamentlichen Schreibweiſe dargelegt hat [1]); die dritte, daß er die gleiche Unkunde von paläſtiniſcher Örtlichkeit verrät, wie der Verfaſſer, vgl. 17, 3; 19, 1. Aus den beiden erſten folgt, daß er wohl ein Judenchriſt geweſen ſein müſſe, wie der Verfaſſer, da ſelbſt

1) Wir ſetzen den von ihm überſehenen und von Winer, Gramm. d. neuteſtamentl. Sprachidioms § 59, 10 ungenügend erklärten Gebrauch der Appoſition hinzu, die entſprechend der aram. Weiſe bald vor bald nach dem Eigennamen ihren Platz erhält, vgl. Kautzſch, Gramm. d. bibl. Aramäiſchen. Leipz. 1884. 150 c, nämlich: 1, 3 τοῦ πατριάρχου Ἀβραάμ; 2, 1 ἡ δὲ γυνὴ αὐτοῦ Ἄννα, ἡ δὲ γυνή σου Ἄννα; 10, 1 τῆς παιδὸς Μαριάμ; 18, 1 ἐν χώρᾳ Βηθλεέμ; 20, 2 ἐκ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας; 21, 3 μετὰ τῆς μητρὸς αὐτοῦ ganz wie an den von Winer nicht beachteten Stellen Luk. 1, 26. 24, 3. Mark. 1, 20. Apg. 1, 21; 4, 27; 8, 16; 7, 59; 11, 17. 20; 15, 11, 26; 16, 31. Dagegen 2, 2 Ἰουδὶθ ἡ παιδίσκη αὐτῆς; 12, 2 Ἐλισάβετ τὴν συγγενίδα αὐτῆς; 12, 2 Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος; 15, 1 Ἄννας ὁ γραμματεύς; 4, 2 Ἰωακείμ ὁ ἀνὴρ σου. Nicht hierher zu ziehen iſt κύριος ὁ θεός, das im ganzen zwanzigmal vorkommt, wie δεσπότης θεός 8, 1; 25, 2, und wie bei den LXX Überſetzung der bekannten Gottesnamen iſt.

mangelhafte Kenntnis des Hebräiſchen bei einem Heidenchriſten, wie z. B. Origines, ſelten und bei einem ſolchen jedenfalls mehr Gelehrten ein reineres Griechiſch zu erwarten war. Aus der letzten aber ergiebt ſich, daß er wiederum, gleich dem Verfaſſer, ein Nichtpaläſtinenſer geweſen ſein müſſe. Zum Syrer würde ihn jedoch nur die Erwägung machen können, daß er da überſetzt haben werde, wo der Grundtext eine gewiſſe Verbreitung gefunden haben mußte und auch das Bedürfnis, ihn den zahlreichen Heidenchriſten bekannt zu machen, vorlag. Indes, da man dort eine beſſere Kenntnis des Hebräiſchen annehmen darf, ſo wird der Mangel derſelben am füglichſten nach Ägypten deuten, wo wir auch die erſte Bekanntſchaft mit dem Protevangelium antreffen.

Die Kunde von dieſer aber erwägen wir bei der nun noch zu erledigenden Erörterung über die Zeit der Abfaſſung des Protevangeliums, die uns leider zunächſt die Auseinanderſetzung mit den jüngſten Verſuchen in derſelben Richtung ſeitens Hilgenfelds und Tiſchendorfs aufzwingt. Erſterer will im Widerſtreit mit letzterem als früheſten Anhaltspunkt für eine Zeitbeſtimmung nur das gelten laſſen, daß „das Protevangelium Jacobi ſeinem alten Kerne nach wohl ſchon in dem Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna vom Jahre 177 benutzt worden iſt (Euſebius, Kirchengeſch. 5, 1, 9. 10)“, ſ. Hiſtor. krit. Einl. 152. 73. Die von ihm dafür ausgehobene Stelle, die vom jungen Märtyrer Vettius Epagathus handelt, lautet: *οὗ καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἠκρίβωτο ἡ πολιτεία, ὡς καίπερ ὄντα νέον συνεξιοῦσθαι τῇ τοῦ πρεσβυτέρου Ζαχαρίου μαρτυρίᾳ.* Danach nimmt er die letzteren Worte als von einem Martyrium des Prieſters Zacharias gemeint an, deſſen das Protevangelium 23, 3 Erwähnung thut. Indes das widerſtrebt geradezu dem ganzen Sinn der Stelle, die nichts weiter beſagt als: „Deſſen Lebensart ſo ſehr genau war, daß er, obwohl jung, gleichſam dem Zeugnis (d. i. dem was bezeugt iſt; Valeſius überſetzt ſinngetreu elogium) vom Prieſter Zacharias“, — wie dies unverkennbar aus dem unmittelbar folgenden Satze hervorgeht: *πεπόρευτο γοῦν ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τοῦ κυρίου ἄμεμπτος* = „wenigſtens

hatte er gewandelt in allen Geboten und Gerechtſamen des Herrn tadellos", ganz wie Zacharias, von dem mit Eliſabeth das Gleiche mit den gleichen Worten geſagt wird Luk. 1, 6, ſo daß dies ſich deutlich als *μαρτυρία* ausweiſt. Wenn das Sendſchreiben alsdann weiter von ihm ſagt: *ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ, τὸ πνεῦμα πλέον τοῦ Ζαχαρίου*, ſo iſt das als Hinweis auf Luk. 1, 67 ein untrügliches Anzeichen, daß zwar Zacharias, der Vater des Täufers, aber auch nur der des Lukas gemeint iſt, der hochbetagte Prieſter (Luk. 1, 5. 8). Das Protevangelium dagegen kennt nur einen Hohenprieſter Zacharias als Vater des Johannes und verrät weder etwas von ſeinem Alter noch von dem ihn erfaſſenden heiligen Geiſte. Wir haben deshalb an dieſer Stelle mit nichten ein Zeugnis für unſer Apokryphon.

Tiſchendorfs Behauptung (Wann wurden u. ſ. w. 77), daß „das Protevangelium Jacobi innerhalb der erſten drei Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts verfaßt ſein müſſe", weil es ſchon von Juſtinus Martyr benutzt worden ſei, hat bereits, wie gemeldet, an Hilgenfeld (Zeitſchr. f. w. Theol., 1865, 339ff., hiſt.-kr. Einl. 152) ihren Gegner gefunden, obwohl dieſer ihr Vater wenigſtens für die von ihm angenommene „ältere Geſtaltung" des Protevangeliums war (Krit. Unterſ. 153ff, vgl. Tiſchendorf, ev. apocr. XXXVI). Da es jedoch die Hilgenfeldſche Gegnerſchaft unſeres Erachtens nur inbezug auf das aus Juſt., Geſpr. m. Tryph. 100 entlehnt ſein ſollende *χαρὰν λαβοῦσα* (Protevangelium 12, 2) zur wirklichen Widerlegung gebracht hat, ſo erübrigt uns darzuthun, daß beide Gelehrte fehl gegangen ſind. Die Geburtshöhle, die Juſtin, Geſpr. m. Tr. 78 aus Protevangelium 18, 1 entnommen haben ſoll, kann um ſo weniger daher ſtammen, als Juſtin dieſelbe von Bethlehem aus bezogen werden läßt und dazu aus demſelben Raummangel wie Luk. 2, 7; während der Protevangeliſt ſie vor dem Betreten Bethlehems und für die plötzlich nahende Stunde Marias bereit hält. Vielmehr haben beide offenbar aus einer gemeinſamen außerkanoniſchen Quelle geſchöpft: Juſtin, indem er ſie voll in ſein Geſpräch einfließen ließ; der Protevangeliſt, indem er ihren Lauf für ſeinen Bedarf gerade ſo veränderte, als der Ordner unſeres Lukasevangeliums dies für den ſeinigen that. Wie letzterem

augenſcheinlich die für die Geburt Jeſu in Bethlehem ausgeſprochene Weisſagung Michas durch ein nur bei Bethlehem (Juſtin: *σύνεγγυς τῆς κώμης*) bedroht und darum ein Stall in der bethlehemitiſchen Herberge brauchbarer erſchien, ſo dünkte Scheinjakob der Raummangel zu unköniglich für die Davidstochter, und er ließ Maria überraſcht von ihrer Stunde vor Bethlehem gebären. — Ganz geradeſo verhält es ſich mit der anderen Behauptung, daß der *υἱὸς ὑψίστου* und das damit verknüpfte *καὶ καλέσεις — αὐτῶν* Protevangelium 11, 3 in Juſtins ebenſo für Maria gemeinte Anführung Apol. 1, 33 übergegangen ſei. Denn ſo genau auch hier die Übereinſtimmung iſt, ſo verſchieden ſtellt ſich das dieſen Worten Vorausgegangene bei beiden dar. Man wird alſo auch hier nicht umhin können, eine gemeinſame außerkanoniſche Vorlage anzunehmen, die der Protevangeliſt wiederum zu ſeinem Vorteil umgeformt hat und zwar in ähnlicher Weiſe, wie dies der letzte Ordner unſeres Matthäusevangeliums gethan zu haben ſcheint, indem er aus der gleichen außerkanoniſchen Quelle das zu Maria geredete Wort dem Engel in den Mund gab für Joſeph, daher aus *τέξῃ τέξεται* machte, *υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται* als überflüſſig ausſchied und mit *καὶ καλέσεις κτλ.* ſchloß, — ein Verfahren, das ſich um deswillen glaublich erweiſt, weil von dem gleichen Engelswort bei Juſtin im Geſpr. m. Tr. 78 nur *ἐκ πνεύματος ἁγίου ὃ ἐχει κατὰ γαστρός ἐστιν* erhalten iſt und Protevangelium 14, 2 die letzteren Worte in der Faſſung nach den Handſchriften C und Poſtels ebenſo allein bietet. Daß dieſe Faſſung derjenigen des heutigen Matthäus am nächſten kommt, entſcheidet nicht, da wir oben bereits die ſpätere Nachbeſſerung unſeres heutigen Protevangeliums aus den kanoniſchen Evangelien in Betracht zogen.

Somit dürften die irrig geladenen Zeugen endgültig fortgewieſen erachtet werden, und es wäre an uns, den Entſcheid in der Zeitfrage durch Vorführung und Verhör der wirklichen, wie der dieſen verwandten Zeugen vorzubereiten.

Wir führen daher als erſten der erſteren ſofort Origenes vor, der bekanntlich Comm. in Matth. 3, 463 de la Rue nicht bloß die *βίβλος Ἰακώβου* nennt, ſondern auch aus ihr die Söhne Joſephs aus erſter Ehe bezeugt ſein läßt, vgl. Prot. 9, 2; 17, 1;

18, 1; demnach eine deutliche Kenntnis des Büchleins in dieſem Stücke verrät. — Als zweiter und wichtigſter Zeuge gilt uns der Verfaſſer des Kommentars zum Hexaëmeron, Euſtathios, der 335—336 unſerer Zeitrechnung geſchrieben zu haben bezeugt (ed. Allat. 55). Derſelbe hat ſich die für uns überaus wertvolle Mühe genommen (S. 70 ff.), ſeinen Leſern einen Auszug des Jakobsbuchs zu bieten, der allerdings, da er nur ὡς ἐν παρόδῳ gemacht ſein will, keinen Anſpruch auf volle und genaue Wiedergabe der ganzen Schrift beabſichtigen kann, der ſicher aber auch trotz des Argwohns Caves, Scriptorum eccl. hist. litteraria, Genev. 1694, 2, 99ᵇ ſo wenig ein Einſchiebſel iſt, als die ganze Schrift unecht ſein kann, wie die Kirchenlitterarhiſtoriker früherer Zeit behaupten wollten. — Etwa 40 Jahre ſpäter, wenn man ſein *Πανάριον* vor 380 verfaßt ſein läßt, reiht Epiphanios als dritter ſich an. Seine „Geſchichte Marias“ haer. LXXIX, 5 iſt um ſo gewiſſer das Jakobsbuch, als er aus ihm der Joachim in der Wüſte gegebenen Verheißung vom Mutterwerden ſeines unfruchtbaren Weibes gedenkt und ebenſo haer. LXXVIII, 9 die Übergabe Marias zur Verwahrung an Joſeph kennt. — Im fünften und ſechſten Jahrh. hören wir nur den Namen des Buches nennen. Innocentius I. (402—417) verurteilt unter den neuteſtamentlichen Apokryphen auch die Schrift „Jacobi minoris“, unter der er offenbar unſer Protevangelium verſteht; desgleichen kennt des Gelaſius (492—96) decretum das „evangelium nomine Jacobi minoris“, das bei Hormisdas (514—23) ſich zu „evangelia nomine Jacobi apocrypha“ vermutlich nur durch Schreibfehler erweitert (vgl. Hilgenfeld, Hiſt. krit. Einl. 136, 2; 152). Unter des Gelaſius und Hormisdas Namen finden ſich aber auch ſchon, was nicht zu überſehen iſt, die Nachbildungen des Protevangeliums; bei erſterem „Liber de infantia Salvatoris, et de Maria obstetriceque ejus apocryphus“; bei letzterem „Liber de infantia Salvatoris apocryphus. Liber de nativitate Salvatoris et de Maria vel obstetrice apocryphus“ (decret. VI, § 16, die vielen Varianten ſ. Credner, Beitr. z. Geſch. des Kanons. Halle 1847. 217). — Bei Anaſtaſius Sinaita († 599) ſteht *Ἰακώβου ἱστορία* obenan unter den neuteſtamentlichen Apokryphen (vgl. Hilgenfeld a. a. O.,

140. — Für das ſiebente Jahrhundert müſſen wir uns mit dem Zeugnis des Andreas von Kreta begnügen. Aus dem 8. iſt Germanus, der konſtantinopolitaniſche Patriarch, und Johannes von Damaskus zu nennen (ſ. Thilo LXV f., Tiſchendorf XII), und vom neunten Jahrhundert ab beſitzen wir als ſicherſte Lebenszeichen die zahlreichen Handſchriften des Büchleins.

Aber wir nannten auch Verwandte dieſer ſoeben aufgezählten Zeugen. Darunter verſtehen wir diejenigen alten Kirchenſchriftſteller, welche irgendwie von den der protevangeliſchen Erzählung naheſtehenden Überlieferungen berichten. Als älteſter von ihnen ſtellt ſich Clemens von Alexandrien dar, der Strom. VII, p. 756 B Sylburg von „einigen" berichtet, welche behaupteten, daß Maria nach der Geburt ihres Sohnes von der Hebamme unterſucht, als Jungfrau erfunden worden ſei. Ihm geſellt ſich ſein großer Schüler Origenes mit der Nachricht Hom. 26 in Matth., daß Zacharias von den erzürnten Juden deshalb getötet worden ſei, weil er, ihnen entgegen, Maria zum Jungfrauenort im Tempel zugelaſſen habe, obgleich ſie Mutter geworden war. Hieran ſchließt ſich im T. XI in Matth. die andere Bemerkung, daß der Matth. 23, 35 genannte Zacharias der Vater des Täufers geweſen, wie dies *ἐν ἀποκρύφοις* beſtätigt werde. Daß Baſileios 100 Jahre ſpäter die erſtere Nachricht in ſeiner 25. Homilia wiederholt, iſt bei ſeiner Vorliebe für Origenes begreiflich. Gleiches mag von der gleichen Wiederholung in der fälſchlich ſeinem Bruder Gregor von Nyſſa, dem noch ausgeſprocheneren Origeniſten, zugeſchriebenen Weihnachtspredigt, opp. ed. Par. III, 342, 344 sq., gelten, wie von allen ſpäteren, über die man Thilo LXIV vergleiche. In dieſer ſelben untergeſchobenen Schrift wird nun aber als von Hörenſagen *ἀποκρύφου τινὸς ἱστορίας* der Maria gedacht und der erſte Teil des Inhalts des Protevangeliums nacherzählt, jedoch mit der einen Abweichung, daß Anna nicht in ihrem Park, ſondern wie ihr Vorbild, Samuels Mutter, im Tempel um Nachkommenſchaft betet. Weiter wird von Epiphanios an der obengenannten Stelle zu *ἡ τῆς Μαρίας ἱστορία* ein *καὶ παραδόσεις* geſetzt und haer. XXVI, 12 aus der gnoſtiſchen *Γέννα Μαρίας* die bekannte Märe berichtet, daß Zacharias im Tempel das Geſicht eines

Menſchen in Eſelsgeſtalt gehabt, der ihm den Mund verſchloß, daß er nicht reden konnte; als er danach die Sprache wieder erhalten und ſein Geheimnis veröffentlichte, ſei er von den Juden erſchlagen worden. Um die gleiche Zeit etwa ſchreibt Hieronymus gegen Helvidius Kap. 7 von den „commenta apocryphorum“ betreffs einer „obstetrix“ und der „muliercularum sedulitas“ bei der Geburt Jeſu und weiſt die Überlieferung über die durch göttliches Zuthun gehobene Unfruchtbarkeit der Eltern Marias und die erſte Ehe Joſephs zurück. Desgleichen behauptet er im Komm. zu Matth. 23, 35 vom Jahre 398, daß nur „ex quibusdam apocryphorum somniis“ Zacharias, der Vater des Täufers, wegen ſeiner Verkündigung des „adventus salvatoris“ getötet worden ſei. In eben dieſe Zeit iſt Johannes Chryſoſtomos mit ſeiner Nachricht (opp. II. 372³ Montf.) zu ſetzen, daß Johannes *πᾶσαν τὴν πρώτην ἡλικίαν ἐν ἐρήμῳ* gelebt habe. Um 404 ſchreibt Auguſtinus gegen Fauſtus 23, 9, daß die Manichäer nach einer bei ihnen in Anſehen ſtehenden Schrift „de generatione Mariae“ — Tiſchendorf evv. apocr. XXIII und Wann wurden u. ſ. w. 80, 1 hält ſie ohne Nachweis für die *Γέννα Μαρίας* — Maria eine Tochter des Prieſters Joachim ex tribu Levi ſein ließen. Derſelbe Kirchenvater weiß im sermo in natal. d. Iob. (Maii nova patrum biblioth. 1, 400), daß Johannes als puer annorum septem in der Wüſte zu leben begann. Als unbeſtimmbar müſſen wir leider die Überlieferung der historia Iosephi, c. 2, daß Joſeph nicht nur Zimmermann, ſondern auch Prieſter geweſen ſei, und vier Söhne und zwei Töchter, die alle mit Namen genannt werden, in ſeiner erſten Ehe gezeugt habe, hierher ſtellen, da bis jetzt nichts Zweifelloſes über dieſes Apokryphon hat ausgemacht werden können. Auf gleiche Stufe ſind die anderweiten kleineren Überlieferungen zu ſetzen, die ſich mit früheren Namen von Joachim und Anna, der Wiederverheiratung letzterer, den Namen der Kinder erſter Ehe und dem Handwerk Joſephs beſchäftigen und offenbar ſpäteren Zeiten angehören, vgl. Hofmann, Leben Jeſu 2—5, 7f.

Aus allen dieſen Angaben ſcheinen ſich folgende Schlüſſe ziehen zu laſſen. Was zuerſt die unmittelbaren Zeugniſſe betrifft, ſo

reicht deutlich — des iſt uns Origenes Bürge — die Kunde des Jakobsbuches bis in die erſte Hälfte des dritten Jahrhunderts. Einen nach den kanoniſchen Evangelien hergerichteten Text, ſo viel die Flucht nach Ägypten und vielleicht auch die Geſchichte der Empfängnis Marias ſchließen läßt, ſowie einen von dem unſeren verſchiedenen Text, was die Töchter aus dem Stamme Juda ſtatt Davids, Prot. 10, angeht, bietet uns bereits die Hälfte vom vierten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts bei Euſtathios, während die letzte Hälfte des gleichen Zeitraumes eine Spur der Urgeſtalt des griechiſchen Textes in des Epiphanios *συνειλημμένα* bezeugt. Das Vorhandenſein des Buches beſtätigen auch die zwei nächſtfolgenden Jahrhunderte, aber unter dem Drucke der vollen kirchlichen Verfehmung desſelben, die allgemach im ſiebenten und achten Jahrhundert zu ſchwinden ſcheint und vom neunten Jahrhundert an ſo ſehr geſchwunden iſt, daß neben den nun vorhandenen Handſchriften der Text des Buches gleich dem eines kanoniſchen von Georgios von Nikomedien ausgelegt werden konnte und das ſogar unter Berückſichtigung verſchiedener Lesarten. Dieſelbe Geſchichte der Jakobsſchrift bezeugt aber auch noch das andere, daß erſtere nur darum eine ſo arme iſt, weil letztere von vornherein unter dem Banne ihrer in jedem Sinne apokryphen Natur ſtand, d. h. nicht bloß ein verborgenes Daſein friſtete, ſondern auch ſo lange alle kirchliche Anerkennung entbehrte, bis das Grau des Alters ihr einigen Heiligenſchein verlieh und ſie zum Leſebuch an Marienfeſten machte.

Das mittelbare Zeugnis der Überlieferung zum anderen, das, weil früher abbrechend, in noch erhöhtem Maße die ſoeben geſchilderte Eigenſchaft des unmittelbaren teilt, iſt gleichwohl von erheblicher Kraft. Nicht allein, daß es ein Menſchenalter früher anhebt, indem es bereits mit dem alexandriniſchen Clemens beginnt, ſo nötigt auch die Vergleichung ſeiner verſchiedenen Ausſagen über den Tod des Zacharias zu dem Schluß, daß das Protevangelium älter ſein muß als dieſe. Schon Origenes, der das Jakobsbuch kennt, weiß von Apokryphen, die den getöteten Zacharias als Vater des Täufers, jedenfalls alſo auch die von ihm in anderem Zuſammenhang gebrachte Erzählung vom Tode des Zacharias als eine Folge der Zulaſſung der Mutter gewordenen Maria auf den

Jungfrauenplatz im Tempel kennen. Nun ist der Grund der Tötung des Zacharias im Protevangelium ein mit der evangelischen Überlieferung augenscheinlich so unvereinbarer und dabei an sich so unannehmbarer, daß er — wir gebrauchen das Bild noch einmal — wie eine schwere Lesart den Stempel der Echtheit vor dem so viel ansprechenderen bei Origenes voraus hat. Daß sich aber reichlich ein Jahrhundert später in der *Γέννα Μαρίας* und bei Hieronymus noch zwei weitere Lesarten von demselben Geschehnis finden, läßt doch wohl ebenso deutlich den an der protevangelischen Darstellung genommenen Anstoß erblicken. Und wird man allzu sehr irren, wenn man des Epiphanios *παραδόσεις* neben seiner „Geschichte Marias", unserem Jakobsbuch, hier aus eben solchen Apokryphen stammen läßt, die am Protevangelium ihre geheime Vorlage hatten? Darf man aber solche Apokryphen bereits in des Origenes Zeit annehmen, so dürften doch wohl des Clemens von Alexandrien „einige" die Nachricht von der Feststellung der Jungfräulichkeit Marias auch nach der Geburt durch Hebammenuntersuchung ebenso sehr aus diesen Quellen entnommen haben, als aus dem Protevangelium. Mindestens läge nicht die leiseste Nötigung vor, sie aus einer von letzterem gebrauchten Quelle abzuleiten. Ganz dasselbe wird von den verschiedenen oben angeführten Berichten des Hieronymus zu sagen sein, wenn sie nicht aus den vom Protevangelium herzuleitenden Apokryphen herrühren, bzw. aus diesem selber stammen sollten. Der Priester Joachim als Vater Marias in der manichäischen Schrift „de generatione Mariae" wie in der „historia Iosephi" ist aber zweifellos ebenso sehr eine Besserung aus dem protevangelischen Hirten Joachim, als er der Priesterstochter und -frau Elisabeth Luk. 1, 5 zulieb erfunden scheint. Ganz so führen ihre Abkunft auf Luk. 1, 80 die Dichtungen vom kindlichen Wüstenbewohner Johannes zurück. Fassen wir deshalb alles zusammen, so halten wir die Behauptung für berechtigt, daß das angestellte Zeugenverhör seinerseits mindestens nicht gestattet das Vorhandensein des Protevangeliums zu Anfang des dritten Jahrhunderts in Frage zu stellen.

Damit ist aber nur erst die letzte Rast vor dem Zeitpunkt gefunden, den wir suchen. Denn von hier ein paar Jahrzehnte selbst

nach mäßiger Rechnung rückwärts weiſt uns ohne weiteres die Thatſache, daß bei der erſten Andeutung und Nennung des Jakobsbuches durch die genannten berühmten Alexandriner auch nicht das Geringſte davon verlautet, daß es erſt jüngſt ans Licht getreten ſei. Und doch iſt ſelbſt da in den ſiebenziger oder achtziger Jahren des zweiten Jahrhunderts kein Halten; noch tiefer hinab zieht uns das bereits oben angedeutete Verhältnis unſeres Apokryphons zu den kanoniſchen und außerkanoniſchen Evangelien.

Wir ſprachen dort gelegentlich der von Tiſchendorf behaupteten Berührung des Protevangeliums mit Juſtin von benutzten außerkanoniſchen Quellen. Hier haben wir vorerſt den dort namhaft gemachten zwei drei weitere Stellen gleicher Art mit Anſchluß an denſelben alten Apologeten anzureihen. Von davidiſcher Abkunft Marias weiß wie des Paulus ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ Röm. 1, 3 weder Matthäus noch Lukas, wenn man den „Vater David“ für Jeſum bei letzterem 1, 32, wie herkömmlich, vom Davidſchen Pflegevater Joſeph nach dem auf dieſen gerichteten Stammbaum 3, 23 vgl. 31 herrühren läßt, von dem ihn bekanntlich und gleich befremdlich auch Matthäus herleitet. Dagegen iſt Protevangelium 10, wie Juſtin, Geſpr. m. Tryph. 43. 100 und 120 Maria eine Davidstochter. Sodann iſt aus Matth. 2, 16 zu ſchließen, daß die Magier ſpäteſtens zwei Jahre nach der Geburt Jeſu in Bethlehem eintreffen, während ſie nach Juſtin a. a. O. 77. 78 u. 106 ſofort auftreten und dasſelbe für Protevangelium 21, 1 anzunehmen iſt. Nach der gleichen Matthäusſtelle endlich werden nur die zwei- und wenigerjährigen bethlehemiſchen Kinder getötet, wogegen Juſtin a. a. O. 78 und die bei Euſtathios erhaltene, allein in den Zuſammenhang paſſende Lesart Protevangelium 22, 1 den Mord aller Kinder Bethlehems berichten.

Mit dieſer fünffachen Abweichung vom kanoniſchen Berichte könnte ſich nun ja wohl die zum Teil wörtliche Benutzung des letzteren, von der oben ſchon die Rede war, ebenſo vertragen, wie dies bei Juſtinus trotz des jüngſten gegenteiligen Verſuches Pauls (Die Abfaſſungszeit der ſynoptiſchen Evangelien. Lpz. 1887) zu vermuten ſteht. Nachdem wir indes ſchon oben wahrſcheinlich finden mußten, daß die wörtliche Herübernahme evangeliſcher Aus-

ſprüche in das Protevangelium ſpätere Hände vorausſetze, ſo iſt hier darauf aufmerkſam zu machen, daß die Nebenbuhlerſchaft der protevangeliſchen mit der evangeliſchen Erzählung die letztere in heutiger Geſtalt ausſchließt. Denn der Wettbewerb ſetzt unbedingt gleiche Bedingungen voraus. Das Protevangelium als bloßes Kindheitsevangelium konnte nicht mit vollen Evangelien wie Matthäus und Lukas einen Zweikampf wagen wollen. Ihm mußten gleichfalls als Kindheitsevangelien die Berichte vorliegen, die wir ſpäter als Vorgeſchichten jener beiden Evangelien verwertet ſehen. Ein wenigſtens mittelbarer Beweis dafür iſt der Umſtand, daß wir gewiſſermaßen noch die Naht in unſeren Evangelien aufzuzeigen vermögen, wo urſprünglicher Bericht und ſpäterer Anſatz zuſammengereiht ſind. Oder iſt ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις Matth. 3, 1 mehr als eine Notverbindung, um von dem kaum mehr als dreijährigen zu dem dreißigjährigen Jeſus überzuleiten? Und verrät die wahrhaft überladene geſchichtliche Feſtſtellung jener ἡμέραι Luk. 3, 1 nicht, daß hier der alte Anfang des Evangeliums ſich befand, zu geſchweigen, daß die vorangegangenen Kapitel eine ſo viel andere Färbung tragen als alle ſpäteren. Zudem weiß man doch, daß gleich Markus das dem Matthäus verwandte Hebräerevangelium des letzteren beide Anfangskapitel nicht beſaß, vgl. Epiph. haer. XXX, 13, ganz wie das Evangelium Markions mit der Lehrthätigkeit Jeſu anhub, vgl. Thilo, Cod. apocr. 1, 403.

Man wird hiergegen nicht einwenden wollen, daß die ſpäteren apokryphen Kindheitsgeſchichten, ſo weit wir zu beurteilen vermögen, neben den vollen heutigen Evangelien her entſtanden ſind, das Protevangelium alſo auch dieſen Weg innegehalten haben werde. Denn, wie oben bemerkt, ſind dieſe Machwerke lediglich erweiterte Auflagen der Jakobsſchrift und offenbar mit um ſo größerer Dreiſtigkeit hergeſtellt, je altersgrauer und verborgener dieſe zu ihrer Zeit war.

Handelt es ſich aber nunmehr darum, unſerer auch nach dieſer Seite hin wohl unanfechtbaren obigen Schlußfolgerung zum zeitlichen Ausdruck zu verhelfen, ſo bietet hierfür abermals Juſtinus den ſicherſten Anhalt. Von ihm können wir vorab genau das Jahr des Beginns ſeiner uns bekannt gewordenen ſchriftſtelleriſchen

Thätigkeit angeben. Denn wie weit man auch auseinandergeht, indem Keim (Leben Jesu 1, 138 und Protest. Kirchenzeitung 1873. 618f.) 155 und Volkmar (Theol. Jahrb. 1855. 227f.) samt den ihm beistimmenden Hilgenfeld (Hist. Krit. Einl. 66) und Paul (a. a. O. 3) 147 als dies Jahr setzen wollen, es hat, wie dies Usener an der betreffenden Stelle seiner unter der Presse befindlichen „Religionsgeschichtlichen Untersuchungen" mit gewohnter Gründlichkeit aufs neue erhärten wird, seine alte Richtigkeit mit dem von jenen gemeinsam bekämpften Jahre 138, und wir haben hier nur hinzuzusetzen, daß die Angabe Apol. 1, 46: *πρὸ ἐτῶν ἑκατὸν πεντήκοντα γεγεννῆσθαι τὸν Χριστὸν — ἐπὶ Κυρηνίου* damit ebenso wenig in Widerstreit steht, als sie ein Ausdruck des „numerus rotundus" Ottos (I, 229, 2) und zuletzt noch Tischendorfs (Wann wurden u. s. w. 27) sein will, da Justin bei dieser Zeitbestimmung offenbar die Statthalterschaft des Quirinius in Syrien mit dessen Konsulate 12 v. Chr. verwechselte und so bis 138 n. Chr. richtig volle 150 Jahre herausbrachte. Hierzu aber kommt das andere, daß eine eingehende Untersuchung der Stellen, in denen Justin von den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* (Apol. 1, 33. 66. 67. Gespr. m. Tr. 100. 102. 103 2mal, 104. 106 3mal und 107) redet, das Vorhandensein selbständiger Kindheitsevangelien zu seiner Zeit, wenn man das *πάντα* Apol. 1, 33 nicht dahin deuten will, unmöglich erscheinen läßt. Aus diesen beiden Thatsachen folgt nun mit Notwendigkeit, daß, wenn wir der Ausbildung der Justinischen „Denkwürdigkeiten der Apostel" einen entsprechenden Zeitraum gönnen wollen, eigene Kindheitsevangelien mindestens ein Jahrzehnt vor 138 liegen müssen. Tiefer hinabzugehen sind wir nämlich nicht genötigt, einmal weil Justinus als Unbekehrter nicht eben das Genaueste über die von ihm gebrauchten Evangelien wissen konnte, wenn er sie schon in Stadt- und Landgottesdiensten der Christen gelesen werden läßt (Apol. 1, 67); zum anderen aber, weil nach seinem phrygischen Zeitgenossen Papias von Hierapolis die Evangelienlitteratur ein von der seinen recht verschiedenes Aussehen hatte, vgl. Eusebius, Kirchenq. 3, 39. Setzen wir demnach die Mitte der zwanziger Jahre des zweiten Jahrhunderts als ungefähre Zeitgrenze für das Vorhanden-

ſein von Sonderkindheitsgeſchichten Jeſu an, ſo haben wir auch wohl die ungefähre Entſtehungszeit des Protevangeliums genannt. Daß dieſelbe nicht allzu fern derjenigen der anderen Kindheitsevangelien liegen werde, ſcheint deswegen glaublich, weil einerſeits der Wettbewerb als gleiche Bedingung hier die Zeitnähe vorausſetzt, anderſeits jene ſpäter kanoniſch gewordenen Kindheitsevangelien einige Zeit vorhergegangen ſein mußten als Veranlaſſung der übelen Gerüchte über Maria, Jeſus und Johannes, denen das Protevangelium begegnen wollte.

Dies das letzte Glied einer ganzen Kette von Schlußfolgerungen, die — wir überſchauen noch einmal unſeren Weg — von dem Nachweis des unverſehrten Zuſammenhangs der auf uns gekommenen griechiſchen Jakobsſchrift anhebend der Reihe nach deren hebräiſche Urſchrift, den Zweck Juden zu gewinnen und der Uneinigkeit der überlieferten Kindheitsberichte zu ſteuern, den judenchriſtlichen ſyriſchen Verfaſſer, den vermutlichen ägyptiſchen Überſetzer und endlich die Zeit ihrer Entſtehung in ſich ſchließt.

Gedanken und Bemerkungen.

I.

Nachträge zu Vogts Briefwechsel Bugenhagens.

Von

D. Enders,
Pfarrer zu Oberrad bei Frankfurt a. M.

Nachdem der Vogtsche Briefwechsel Bugenhagens bereits erschienen war, fand ich in einer Trierer Handschrift noch zwei Bugenhageniana, welche hier als Supplement zu dem Briefwechsel eine Stelle finden sollen, denen ich einen unter meinen Kollektaneen ebenfalls erst kürzlich wieder aufgefundenen weiteren Brief Bugenhagens aus einem Wolfenbütteler Codex beifüge. Dagegen glaubte ich von der Mitteilung eines Briefes des Theophrastus Paracelsus an Luther, Bugenhagen und Melanchthon von Ende März 1525 absehen zu sollen, da er nicht in erster Linie an Bugenhagen gerichtet ist und seiner Zeit in meinem Briefwechsel Luthers zur Veröffentlichung kommen wird.

Die Trierer Handschrift, Cat. mss. 1880. Num. loc. 1444, in 4°, hat auf dem Titelblatt die Aufschrift: Epistolae D. Philippi Melanthonis, a Thoma Hubnero collectae. (Von späterer Hand:) Bibl. publ. Civ. Trevirensis. Ex dono D. Hermes, Treviri. 1827, und ist, von verschiedenen Schreibern angefertigt, ungefähr in der Mitte der sechziger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts abgeschlossen. Sie scheint den Reformationsforschern

bis jetzt gänzlich unbekannt geblieben zu sein, enthält aber in über 300 Nummern manchen wichtigen Beitrag zur Korrespondenz der Reformatoren, besonders Melanchthons, nicht bloß indem sie an vielen Stellen gegen das Corpus Reformatorum besseren Text Melanchthonscher Briefe darbietet, sondern auch noch vierzehn unbekannte Briefe Melanchthons, meist an Georg Buchholzer in Berlin, eine Anzahl Briefe des Georg Sabinus aus Königsberg an denselben über die osiandristischen Streitigkeiten, einen unbekannten Brief Luthers an Leonhard Koppe vom 21. Juni 1525 u. s. w. enthält.

Was nun den Inhalt der hier mitgeteilten Stücke betrifft, so mögen zur Erläuterung desselben die Hinweise auf die Parallelen in den Briefen Luthers und Melanchthons genügen.

I.

Bugenhagen an Bürgermeister und Rat der Stadt Reval.

17. Mai 1540 (vgl. de Wette V, 283; Corp. Ref. III, 1031).

(Abschriftlich in Wolfenbüttel, Cod. Extrav.64, 4. Bl. 13. Wir behalten die Orthographie des Codex bei.)

Denn Erbaren Furnemen vnnd Weysen Herrn, Bürgemeistern vnnd Radth der Stadt Reüell inn Liefflandt, vnsen güden Fründen.

Gottes gnade durch vnsern Heren Jhesum Christum zuuor! Erbare wiese [sic] furneme gunstige Hernn vnd frunde! Nachdem ihr den wirdigen vnd wolgelarten Magistern Hinrickum Bock von Hamelen midt vnsem bedencken zu Regierunge Ewer Kirchen beruffen vnd erfördert habt, vndt ehr nhun bedacht, zw euch zureisen, haben wir nicht vnderlassenn wollen, ihm Zeugnisse midt zugeben, vnde ehne euch frundlich vnnd christlich zubeuelen, vnd mögen euch in warheidt berichten, das ehr sehr ehrlicher vnd christlicher sitten, auch woll gelerdt vnnd vorstendich ist, das zu hoffen, ehr wardt durch Gottes gnade Ewr Kirchen midt christlicher lahr vnnd gudem Exempell woll zierenn, vnnd se selichlich vnderwiesenn vnd regerenn. Nhu wist ihr selb, als die Vorstendigen, das ein

beſonder gnediche, heilſame Gottes gabe iſt ein chriſtlicher gelerter, fromer Kirchen regendt, das man auch ſolchen danckbarheit, vorderunge vnd ſchutz zw erzegen ſchuldig, wie godt geboden. Darumme wolden wir euch guder wolmeninge erinnert hebben, ihr wollett euch Zegeren deiſer ſchrifften, Magiſtrum Hinrickum Bock, frundtlich laſſen befolen ſein. Vnnd nachdem der Erbar Bartholomeus Dalmann weiß, das wir bedacht, das die beſoldunge, wie ſe ihn ſiner instructio vormeldeth, zu beſſeren ſein ſolte, den die Husholdinge wirdt ſolcken Perſonen ſchwer, zw dem wurden wir bericht, das andere zuuor mehr gehabt, Bidden wir gantz frundtlich, wollett euch hirinne midt beſſeringhe des ſoldes gudtwillich ertzeigenn In betrachtinge dieſſes mannes gelegenheidt, das man ſeines gelichen nicht viell vindet, vnd wir ihnen ſonſt an viell orten hetten gebruchen mögenn. Soll man auch Kirchen erhalden, wie man ſchuldich iſt, ſo muſſen warlich de Regenthen ethwas drauff wenden, vnnd iſt zumall kleglich, ſo vns godt jarlich ſo richlich midt neuwer erndten vörſorget, das de weldt ſo vndanckbar, das ſe nichts den Predicanten, godt danckbarheidt zu erzeigen [1]), mitdeleth, das dorch ehre arbeidt gottes wordt gepflantzett vndt erhalden wurde, So doch godt derhalben, das ſein wordt nicht erlöſche, alle gueder gifft vnd Landt vndt Luede erholtt. Darumb wollet an Euwern Kirchen dienern danckbarheit bewieſen. Wir vornehmen auch, das aus Brabandt, Flandern, Hollandt, Freslandt viell leichtferdige Geiſter [2]), mit der widdertauff vnd ander irrigen ſecten vorgifft, ſich vnterſchlieffen in eure gegenheidt; derhalben vermane wir euch, Ihr wollet ſo viell mögelich vörhuten, das ſolchen irrigen Geiſtern nicht by euch rhaum gelaſſen werde, vnd dieſem Euwerem Predicanten Magiſtro Hinrico wedder deſuluigen Hulff vnd ſchutz leiſten, damidt Euwer Kirch bey reiner lehr vnd in guther heylſamer eintrechtigkeit bleiben möge. Das alles haben wir bedacht, euch vth guther Chriſtlicher meinunge antzuzeigenn. Bitten, ihr wollet ſolches auch alſo vorſthen vnd annemen, vnnd euch

1) Mſ. zhuerzhegen.
2) Mſ. „Prieſter", von anderer Hand in: „Geiſter" korrigiert.

freundtlich zu dienen ſeindt wir willich. Godt beware Eüch! Datum Wittenberg, Mandaches nach Pentecoste, Anno 1540.

II.

Bugenhagen an Kurfürſt Joachim II. von Brandenburg.

5. Oktober 1552 (vgl. Corp. Ref. VII, 1086 ff.).

(Abſchriftlich in dem Trierer Cod. Mſ. 1800. Nr. 46, faſt gleichzeitig.)

Gnad und Fried von Godt durch Chriſtum ewiglich und meinen trewen Dinſt im Euangelio Chriſti altzeit. Durchleuchtigſter, hochgeborner Churfurſt, gnedigiſter Herr! Ich habe geſtern Eur g. Brief und meinung nicht allein unterthenig, ſondern auch mit freuden empfangen, das E. c. f. g. mich fordert gen Berlin, nu uns niemandt gerne hat propter pestem, Darumb ich auch nicht aus dem thore komme. Den ich habe aus der maſſen viel zuſchaffen in Gottes ſachen ꝛc. Hoffe aber, wie Chriſtus biſher bey uns mit ſeinem Euangelio hatt haus gehalten wider die feindt und teuffels leren, alſo wird er uns auch aus helffen aus allen noten, die noch furhanden ſind, bis ins ewige leben. Hilff Chriſte durch dieſe pacientia, Apoc: 14, mitiga poenas meritas, abbreuia dies istos, alioqui non erit salua omnis caro, Sed si primum incipit iudicium Dei a nobis, quis finis erit illorum, qui non credunt Euangelio. Es iſt angegangen, was ſie auf dis mal haben ſollen, usque ad frenos equorum, quia noluerunt cognoscere tempus visitationis suae. Intelligenti satis dictum est, Impii haec non curabunt etc. Dani: 12. Derwegen bit ich unterthenig, E. c. f. g. wolle es mir gnediglich zu gute halten, das ich dis mal nicht kommen. Den Got weis aus meinem teglichen gebett, und ſonſt auch die kirchen Chriſti in der Marcke aus meinem Chriſtlichen Dienſt, das ich gerne e. c. f. g. diene, und kenne doch da keine Stadt, ſonder erkenne die freundſchaft, das mein weib mit den kindern ſich etliche wochen zu Brandenburg bey den frommen burgern enthielt, und itzt mein Eydam Doctor Andreas Wolfius mit meiner tochter zu Berlin umb dieſer unſer not willen ſich enthelt. Dazu lies mich mit den meinen

E. g. durch ander gnediglich im krieg in die Marcke fordern, mit gnedigen zusagen ꝛc. Das wil ich nicht vergessen und will E. g. gern dienen, nach E. g. willen.

Von dem hader uber dem Mitler Christo halte ichs wie der Herr Philippus, mein lieber praeceptor etc. Den, g. H., ob wol etliche in Vorzeiten so geredt haben, wie D. Stancarus, mit diesen worten, in Magistro sententiarum lib. 3. cap. 4. Mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum diuinitatem etc., so ists doch unbedechtig geredt von denen, die allein sehen auf das leiden und todt Christi, und nicht auf den schweren Eid der gotlichen Maiestet, Jurauit dominus et non poenitebit eum, Tu es sacerdos etc. Mit irem unbedechtigen worten von dem Mediatore Christo nemen sie vil von der ehre Christi und von unserm trost. Ich wil nicht mehr sagen. Das sie da unbedechtig reden im Magistro, das beweisen sie selbs mit iren Worten. Darnach: Si ergo Christus secundum vos, o haeretici, unam tantum habet naturam, unde medius erit? Et nisi ita sit medius, ut Deus sit propter diuinitatis naturam, et homo propter humanitatis naturam, quomodo humana in eo reconciliantur diuinis? etc. Mit diesen worten kan man Jene widerlegen, Ist das nicht unbedechtig geredt? Wen nu ein Hader wirdt von menschen worten uber dem Mediatore Christo, so sol ich Menschen wort faren lassen und bleiben bey dem wort gots und bey dem Eid, Jurauit Dominus et non poenitebit etc. Ist das nicht recht? Freuel hiewider sol man in der Christenheit nicht leiden, Dahin lautet das Euangelion von Christo in allen schriften. So legt es auch aus die Epistel zun Ebreern, cap. 5. etc. Dieweil wir den einen grossen Hohenpriester haben Jesum, den Sohn Gotts, der gen Himel gefaren ist ꝛc. Johan: 3. Nemo ascendit etc. Johan: 1. Verbum caro factum est, quod in dextera Maiestatis intercedit pro nobis. Sit ipsi gloria in aeternum. Christus sit nobiscum in aeternum. Ex Witemberga, 5. octob. Anno 1552.

E. C. F. G. Diener

Johannes Bugenhagen, Pomer. D.

III.

Judicium Doctoris Johannis Bugenhagii Pomerani de Locis communibus Philippi Melanthonis.

16. April 1555.

(Trierer Codex Mf. 1800. Nr. 306.)

Loci communes D. Philippi sunt bonus et certus expositor sacrae scripturae. Exponunt enim scripturam non ex humanis opinionibus, sed ex ipsa sacra scriptura et verbo Domini, quod manet in aeternum, atque adeo ex ipso fonte aeterno divinae sapientiae Christo Jesu Domino nostro, qui dicit Johan. 14: Ego sum via, veritas et vita, nemo venit ad Patrem nisi per me, i. e. sola fide; et Johan. 8: Ego sum lux mundi, qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae. Omnia alia, quae docentur ad salutem illam aeternam, sunt mera vanitas, mendacium et insania, hoc est, sunt doctrinae daemoniorum, quacunque tandem specie, sive Papistica, sive adiaphoristica, sive Osiandristica, sive alia proponantur, quibus occinimus propter dictum Pauli 1. ad Timoth. 4: In hypocrisi loquentium mendacium et cauteriatam habentium conscientiam. Quid enim aliud sunt, quam stercus Diaboli, si conferas cum sanctis illis nostris locis communibus etc.

Ao. 1555. 16. Aprilis, scripsit sua manu

D. Joh. Bugenh.

2.

Die Urkunde des Treptower Landtagsabschiedes vom Jahre 1534.

Von

D. H. Hering.

Für die Reformation in Pommern hat der Landtag zu Treptow a. R., zusammenberufen auf St. Lucientag, den 13. Dezember 1534, eine entscheidende Bedeutung gewonnen, weil die Landesherren, Barnim und Philipp in dem Beschluß der versammelten Stände die Grundlage zur Einführung des Evangeliums in ihren Landen erhielten. Leider ist über den Gang der Verhandlungen zu Treptow weder aus der Chronik Kantzows noch aus den Urkunden Genaueres zu ersehen, welche v. Medem seiner „Geschichte der Einführung der evangelischen Lehre im Herzogtum Pommern" (Greifswald 1837) beigegeben hat; und gerade das Schriftstück, welches durch seine Überschrift: „Auescheit to Treptow jegen den Landtdach" (Medem No. 31, S. 181—191) das Ergebnis der Beratungen zu enthüllen verspricht, führt eine solche Erwartung völlig irre. Im folgenden soll diesem „Auescheit" — so mag die Urkunde bezeichnet werden, — ihre Stelle angewiesen und als wirklicher Landtagsabschied Bugenhagens „Pommersche Kirchenordnung" nachgewiesen werden.

Medem hat den „Auescheit" einer Serie von Verhandlungen eingereiht, welche dem Landtage zu Treptow vorangingen (S. 155); auch hat er in seiner Darstellung ihm keine Bedeutung beigemessen, sondern sich in der Erzählung der Vorgänge auf dem Landtage da, wo von Bugenhagens Thätigkeit die Rede ist, an den Chronisten Kantzow gehalten (vgl. die mit Anführungszeichen versehene Stelle bei Medem S. 34 mit Th. Kantzows Chronik von Pommern, Ausgabe von W. Böhmer, S. 215); und Kantzow ist gerade hier ganz zuverlässig: aber statt nun an dieser Stelle des Kantzowschen

Berichts auf die Bugenhagensche Kirchenordnung einzugehen, die „Kercken Ordeninge des gantzen Pamerlandes, dorch de Hochgebaren Förſten vnd Heren, Heren Barnym vnde Philips, beyde geuedderen, vp dem landdage tho Treptow, tho eeren dem hilligen Euangelio, beſlaten." Dorch Doc. Joannem Bugenhagen. 1535 (Richter, Die ev. K.-Ordnungen des 16. Jahrh. I, 243 ff.) erzählt er S. 37, wie nach dem Landtage Barnim, von Bugenhagen begleitet, nach Rügenwalde gezogen ſei, wo dieſer die nachmals in ganz Pommern eingeführte Kirchenordnung entworfen habe, zunächſt eine bloße Vorſchrift für die Mönche und Nonnen und die Dome, was in denſelben geſungen werden ſollte, und ein Verbot gegen die Meſſe (S. 37, nach Kantzow 217 f.). Da Medem von der Kirchenordnung Bugenhagens, deren Titel wir eben angaben, und welche den Hauptanteil Bugenhagens an der Reformation Pommerns urkundlich ausdrückt, ganz ſchweigt; da er die „ordeninge", welche Bugenhagen in Rügenwalde entwarf, „Kirchenordnung" nennt, obſchon mit der aus Kantzow entnommenen Beſchränkung ihres Inhaltes, während es ſich nur um die „pia et vere catholica et consentiens veteri Ecclesiae ordinatio" handelt, die in Balthasar jus eccl. past. Greifswald 1760 abgedruckt iſt (vgl. Richter I, 248, Vorwort), ſo iſt die Vermutung nicht ungerechtfertigt, daß ihm das Hauptdokument der pommerſchen Reformation entgangen, und daß es von ihm mit einer Urkunde von untergeordneter Bedeutung verwechſelt worden iſt.

Merkwürdig nun, daß dies Überſehen auch ſpäteren Darſtellern von ſolchem Anſehen wie Barthold und Fock begegnet iſt. Der erſtere hat in ſeiner „Geſchichte von Rügen und Pommern" (4. Teil, 2. Bd., S. 268 ff.) den „Aueſcheit" einer Beachtung gewürdigt, die zwar nicht ohne Vorſicht iſt, wenn er ſagt, der Abſchied ſei ohne die diplomatiſch übliche Ausfertigung erfolgt, und die Urkunde bei Medem ſcheine nur Entwurf zu ſein; aber der folgende Abſchnitt zeigt, daß er doch aus jenem Stück die Grundgedanken des Landtagsabſchiedes herauszuſchälen verſucht, während er der Bugenhagenſchen Kirchenordnung gar nicht gedenkt. Fock in ſeinen „Rügen-Pommerſchen Geſchichten" (V, 342 f.) iſt ebenfalls

von der falschen Fährte nicht losgekommen, und Vogt, der Biograph Bugenhagens, der erste, welcher die Kirchenordnung Bugenhagens berücksichtigt, hat doch ihre Stellung zu den Treptower Landtagsverhandlungen nicht aufgedeckt. (Vogt, Joh. Bugenhagen, S. 356 f.).

In jenem „Aueſcheit" bei Medem muß zunächst ein theologisches Element auffallen, welches aus einer von der reformatorischen Lehre verschiedenen Denkweise herstammt und sich unmöglich behaupten konnte, wenn Bugenhagen Einfluß auf die Verhandlungen des Landtages gewann. Das ist der Abschnitt von den Memorien, Vigilien und Seelenmessen (Medem S. 185). Nach allem, was Bugenhagen konsequent bisher in drei Kirchenordnungen gelehrt, kann man ihm Anbequemungen an den alten Kultus, wie die dort vorgeschlagenen Memorien sie enthalten, nicht zutrauen.

Weiter aber läßt sich der strikte Zusammenhang zwischen dem „Aueſcheit" und einer anderen Urkunde erkennen, welche Medem unter Nr. 27, S. 155 mitgeteilt hat. Sie trägt die Überschrift: „Vp die ouergeven Artikel der Stede der Religion halven iß bewagen worden", und ihre Abfassung fällt vor den Zusammentritt des Landtages und die Berufung Bugenhagens; denn in einem der letzten Abschnitte heißt es: „Man sut ock vor gut an, dat Herr Johan Bugenhagen vnd dartho ock ander Prediker ut m. g. H. Steder: Sundt, u. s. w. ungeferlik vor dem Landdage vorschreven werden" (S. 160). In diesem Schriftstück nun findet sich eine Reihe von Bescheiden auf übergebene Artikel, welche vom ersten bis vierzehnten aufgezählt werden. Medem sagt in einer Schlußbemerkung: „Die Artikel der Städte, auf welche dieser Bescheid sich bezieht, sind noch nicht aufgefunden" (S. 160). Und doch hat er selbst sie mitgeteilt: Sie sind eben in jenem „Aueſcheit" enthalten, und wenn auch nicht mit Nummern versehen, entsprechen doch die einzelnen durch Überschrift kenntlich gemachten Hauptabschnitte Punkt für Punkt den Bescheiden. Ebenso leuchtet ein, daß der „Aueſcheit" die Vorlage bildete, wenn man den Tenor der entsprechenden Abschnitte miteinander vergleicht. Besonders beweiskräftig ist die zum dritten Artikel „von den Festen" (vgl. S. 156) erhobene Forderung, des Sonntags zu gedenken,

welcher § 3, von Festen S. 184 f. im „Aueſcheit“ nicht erwähnt worden war; ferner die Bedingung, daß die Univerſität zu Greifswald bleibe (11. Artikel S. 159), während der „Aueſcheid“ auf Stettin mit dem Marien- und Otto-Stift verwieſen hatte (S. 190).

Der „Aueſcheit“ iſt demnach eine im Laufe des Jahres 1534 abgefaßte Sammlung von Reformvorſchlägen, über welche ſchon vor Berufung des Landtages verhandelt worden iſt (Nr. 27), während die erſten Vorberatungen des Landtages ſelbſt, am Montag nach Nicolai, dieſe ebenfalls noch ohne Mitwirkung Bugenhagens, ſich mit einer „ordeninge“ beſchäftigen, welche ſich jenen erſten Vorſchlägen gegenüber ſchon freier und zum Teil nach anderer Richtung bewegt.

Aber auch dieſe Ordnung iſt nicht etwa von Belang geblieben; und doch iſt eine Ordnung, und dieſe mit dem Anſpruch, Landtagsabſchied zu ſein, während der Verhandlungen in Treptow verfaßt worden: die „Kercken-Ordeninge des gantzen Pamerlandes“, deren Urheber Bugenhagen iſt. Sie muß ſchon ausgearbeitet geweſen ſein, ehe der Zwiſt wegen der Kirchengüter entſtand, in welchem ſich die Stände veruneinigten, und nur auf dieſe Bugenhagenſche Ordnung können ſich die Worte Kantzows beziehen: „Alſo bewilligeden ſe darnha alle ſamptlick, dat men auer dat gantze lant dat hillige Euangelium lutter vnd rein ſcholde predigen, vnd alle papiſtrie vnd Ceremonien, ſo wedder Got were, afdhon; Vnd man ſcholde id holden in den kercken, ſo Doctor Buggenhagen vnd de andern prediger des hedden eine ordeninge entſlaten. Dit“, fügt der Chroniſt hinzu, „was nhu der houtſtein.“ Daß der unterſtrichene Satz mit ſeinem „hätten“ nicht im Sinn eines Futurum exactum, ſondern als Hinweis auf etwas ſchon Geſchehenes aufzufaſſen iſt, erhellt aus der Sache ſelbſt; denn wie hätte die Landſchaft einer noch erſt zu entwerfenden Ordnung beipflichten können? es ergiebt ſich aber auch aus dem folgenden Abſatz, wo eine neue Ordnung als vorhanden vorausgeſetzt wird (Kantzow S. 215).

Allerdings hatte die Güterfrage, wie Kantzow erzählt, eine Spaltung zur Folge, und Herzog Barnim ſagt ſelbſt in dem Beſcheid an die Ritterſchaft vom 12. September 1535 (Medem

Nr. 41, S. 206 f.), daß „fast der mehrerteil von euch vor oberürter Publikation von Treptow vorritten". Aber eben dort ist auch bezeugt, daß die Publikation dennoch erfolgte (vgl. auch S. 208 oben und S. 220) — es ist hier nicht zu erörtern, ob in genügender Form, — und daß die Bugenhagensche Kirchenordnung den Fürsten demnach als Landtagsabschied galt, ergiebt sich hieraus schon als Folge.

Es fehlt aber nicht an Beweisen, daß es sich so verhielt. In dem Bescheid, welcher auf die erste Kirchenvisitation zu Stettin erfolgte (Medem Nr. 55) wird auf die Treptowsche Ordnung in einem Sinn verwiesen, der keinen Zweifel läßt, daß die Bugenhagensche Kirchenordnung gemeint sei, und dieselbe wird unmittelbar darauf als Treptower Abschied bezeichnet (S. 253); S. 272 bei Medem heißt sie auch „Treptowsche Landordnung". In einer Beschwerde der Abgeordneten der Städte vom Jahre 1536 erinnern diese ebenfalls „des cristlicken Affscheides vnd Ordeninge, so Iwe forstliche gnaden tho Treptow hebben geuen vnd stellen laten" (Nr. 58 bei Medem S. 276); und in dem Bescheid von Montag nach Martini 1536 braucht Herzog Philipp denselben Ausdruck (Medem Nr. 59, S. 279). Endlich hat der Verfasser der Kirchenordnung selbst, Bugenhagen, in einem späteren Schreiben den Rat von Stargard auf die „Treptowsche Landordeninge" in einem Siune verwiesen, welcher einen Zweifel, daß seine Kircheuordnung gemeint sei, ausschließt (Brief Bugenhagens bei Medem Nr. 61, S. 285).

Rezensionen.

1.

Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel. Im Auftrage der Gesellschaft für pommersche Geschichte und Altertumskunde, gesammelt und herausgegeben durch **Lic. O. Vogt,** ev. Pfarrer in Stettin. In Kommission bei Leon Saucier. 1888.

Indem der Unterzeichnete sich anschickt, obige Briefsammlung anzuzeigen, aus welcher er durch die Freundlichkeit des Herausgebers eine Anzahl wertvoller Stücke für das Lebensbild Bugenhagens hat benutzen dürfen, giebt er neben dem warmen Dank, den er hier gern öffentlich wiederholt, zugleich dem Bedauern Ausdruck, daß die unliebsame Verzögerung der Fertigstellung seiner eigenen Arbeit nicht wenigstens die Folge gehabt hat, vom Herausgeber des Briefwechsels Bugenhagens überholt und so in Stand gesetzt zu werden, das Ganze zur letzten Vergleichung beizuziehen. Denn vollständiger als es mir vergönnt gewesen, hat hier der Fleiß des Sohnes des verdienten Biographen durch jahrelanges Forschen in Bibliotheken und durch Mitteilungen aus den Sammlungen anderer Gelehrter (S. XII u. XIII der Vorrede) ein Material zusammengebracht, welches an Umfang zwar hinter dem von G. Kawerau veröffentlichten Briefwechsel des Jonas zurückbleibt, aber doch die uns bisher bekannten Bugenhagiana ansehnlich bereichert und dem Biographen seine Arbeit durch eine Fülle schätzbarer Noten, mögen dieselben auch nicht auf Vollständigkeit Anspruch erheben können,

wesentlich erleichtert. Gerade diese Bedeutung der Sammlung als eines gelehrten Hilfsmittels dürfte an erster Stelle hervorzuheben sein. Denn wenn man die Briefwechsel bedeutender Männer daraufhin ansieht, ob sie einen unmittelbaren Genuß gewähren, einen Genuß, wie er so erquickend sich unmittelbar mit der Lektüre der Briefe Luthers verbindet, so wird die Schätzung der Bugenhagenbriefe hiergegen zurückstehen. Gläubige Zuversicht, rastloser Arbeitseifer, reges, weithin schauendes und fürsorgendes kirchliches Interesse, eine Unermüdlichkeit der Fürbitte für arme Studierende und endlich ein jovialer, in seiner Breitspurigkeit doch ergötzlicher Humor werden zwar manchen Kenner der Reformationsgeschichte mit den Briefen dieses treuen Gehilfen Luthers befreunden; aber doch wird man den Abstand zwischen dem großen Vordermann der Reformation und den Mitarbeitern auch in diesen zufälligen und unmittelbaren Geisteserzeugnissen wahrnehmen.

Nach ihrer Bedeutung für die reformationsgeschichtliche Forschung ist die Sammlung schon zweimal, soviel ich weiß, mit großer Sachkunde und eingehend besprochen worden, von G. Kawerau in der „Allgem. luth. Kirchenztg." 1888, Nr. 42, S. 399 ff. und von Enders in der „Theol. Lit.-Ztg." 1888, Nr. 25, Kol. 611—613. Ich stimme der Würdigung, welche die Sammlung nach ihrem Inhalt wie nach ihrer Ausstattung in jenen Referaten gefunden hat, wie den dort geltend gemachten Desideraten zu und habe nur einige Kleinigkeiten für die Berichtigungen S. XIX f. hinzuzufügen: Statt S. 31, A[1] ist 32; statt S. 43, Z. 2 ist Z. 5; statt S. 54 ist S. 57; statt S. 294 ist S. 394 zu lesen. Die Berichtigung S. 70, Z. 7 v. u. läßt beim Nachschlagen im Stich. — Die Echtheit der bisher Luther zugeschriebenen Inschrift (S. 8 nach de Wette VI, 20) wird allerdings von Enders im 3. Band seines Briefwechsels Luthers S. 37 bezweifelt. Damit fiele ein kurzes, aber interessantes Denkmal aus Bugenhagens früherem Leben, und gerade für diese Zeit ist leider zu dem Bekannten nichts hinzugetreten. Um so lieber hätte ich es gesehen, wenn der Brief an die Schüler in Treptow, obschon er schon veröffentlicht worden ist (vgl. „Die chronologische Übersicht", S. 581) mit abgedruckt worden wäre. — Der Herausgeber stellt in der Vorrede, S. VI eine

Sammlung von Vorreden und ähnlichen Aufsätzen Bugenhagens in Aussicht, „wenn es die Gunst der Zeiten gestattet“. Ich wünsche, daß diese ihm zuteil werde, und daß er dann die Gelegenheit benutze, auch aus den Manuskripten Bugenhagens, welche sich auf der königlichen Bibliothek in Berlin befinden, noch einiges geschichtlich Interessante außer dem zu veröffentlichen, was er schon in den Studien und Kritiken inbezug auf Melanchthons „Loci“ dargeboten hat.

H. Hering.

2.

D. Hermann Hering, Professor in Halle. **Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen.** Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation. Halle 1888. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 22.)

Als der 24. Juni 1885 und mit ihm der 400jährige Geburtstag Bugenhagens herannahte, regte sich im Redaktionskomitee des Vereins für Reformationsgeschichte der Wunsch, für diesen Tag unter den Vereinsschriften eine Festschrift ausgehen zu lassen, welche der evangelischen Gemeinde das Bild des Doktor Pomer in frischen Farben vorführen sollte. Es war daher an eine Schrift gedacht, welche etwa als ein Pendant zu Julius Köstlins Festschrift über Martin Luther gelten könnte, wie solche 1883 von der historischen Kommission der Provinz Sachsen in weite Kreise ausgebreitet worden ist. Zu unserer Freude fand sich Professor Hermann Hering bereit, eine solche Arbeit zu unternehmen. Aber es war nur zu natürlich, daß ihm seine Aufgabe mehr und mehr wuchs, je mehr er derselben nahe trat. Wer eine Festschrift über Luther abfassen wollte, konnte ja auf der sicheren Grundlage der großen Köstlinschen Biographie seine Arbeit beginnen. Wie ganz anders aber lagen die Dinge bei Bugenhagen! Die letzte größere Biographie

auf wiſſenſchaftlicher Grundlage war im Jahre 1867 erſchienen. So verdienſtlich auch jene Arbeit von K. Aug. Tr. Vogt geweſen war — es ſei nur daran erinnert, daß er aus den Berliner Manuſkripten Bugenhagens jene wichtige Predigt im Belbucker Kloſter und den nicht minder wichtigen Brief ad scholasticos Treptovienses für die Biographie zuerſt hat verwerten können —, ſo konnte doch dieſe Arbeit nicht mehr als ausreichende Grundlage gelten. Denn wie viel iſt in den letzten 20 Jahren neu aufgeſchloſſen worden, nicht allein in alledem, was die Forſchung für Luther und Melanchthon und die Wittenberger Angelegenheiten herangebracht hat, ſondern auch in alledem, was auf dem Gebiete der Reformationsgeſchichte in Braunſchweig, Hamburg, Pommern, Dänemark u. ſ. w. gearbeitet worden iſt! Je ernſthafter der Verfaſſer die ihm geſtellte Aufgabe ergriff, um ſo mehr mußte ihm die Feſtſchrift zu einer neuen Biographie anwachſen, und er mußte das Bedürfnis ſpüren überall, wo er über ſeinen Vorgänger hinauskam, auch durch litterariſche Nachweiſung ſeine Darſtellung zu rechtfertigen. Freilich war nun ein Konflikt der Intereſſen unvermeidlich: auf der einen Seite das Intereſſe des Biographen, möglichſt umfänglich und vollſtändig das zu verwerten, was er in mühſamer Forſchung zuſammengetragen, auf der anderen Seite das Intereſſe des Vereins, welcher bei ſeinem großen Leſerkreiſe das gelehrte Detail und alles nur den Theologen Intereſſierende ferngehalten wiſſen mußte. Gewiß wäre es dem verehrten Verfaſſer beim Anwachſen des Stoffes ſelber erwünſchter geweſen, jetzt ohne Rückſicht auf den eigenartigen Leſerkreis und deſſen Bedürfniſſe einfach dem theologiſchen Intereſſe dienend, eine ausführliche Biographie zu geben. Und es hat manche Selbſtverleugnung erfordert, um in der Fülle des Stoffes der einmal gewieſenen Aufgabe allzeit getreu zu bleiben. Halten wir dieſe Aufgabe feſt im Auge, ſo werden wir urteilen müſſen, daß der Verfaſſer mit großer Kunſt den hier erforderlichen Mittelweg einzuhalten verſtanden hat. Dem Intereſſe des Leſerkreiſes dient er durch eine zwar inhaltlich ſehr reiche, aber doch zugleich nie in gelehrte Minutien und ſpeziell theologiſche Fragen ſich verlierende, friſch und anſchaulich daherfließende Darſtellung; dem Intereſſe der Forſchung aber dient er

durch die auf S. 167—175 angeschlossenen Anmerkungen, welche mit Hilfe eines sehr geschickten Abkürzungssystemes eine Fülle gelehrter Nachweisungen und dem Forscher wertvoller Notizen darbieten. Freilich wird der Reformationshistoriker an so manchem Punkte die Schranken bedauern müssen, die dem Verfasser gezogen waren; wir würden z. B. gerade über die letzten Lebensjahre Bugenhagens vom Schmalkaldischen Kriege an, über seine Stellung in den Interimskämpfen und zu dem neuen albertinischen Landesherren gern eingehendere Untersuchungen und Darlegungen wünschen. Aber gerade hier wird man doch dem Verfasser das Zeugnis geben müssen, daß er mit großer Geschicklichkeit das Wesentliche zum Verständnis der Stellungnahme Bugenhagens herausgehoben und aus einem schwierigen Material kunstvoll den Extrakt uns geboten — vielleicht in etwas zu günstiger Beurteilung des Verhaltens der Wittenberger in jenen Tagen und mit zu geringem Wertlegen auf die Anklagen, welche von gegnerischer Seite gerade auch gegen das persönliche Verhalten Bugenhagens (seine φιλαργυρία) erhoben worden sind. Ebenso würde es dem Theologen erwünscht sein, wenn die Bedeutung Bugenhagens für die Gestaltung des gottesdienstlichen Lebens und der Kirchenordnung — und hier liegt ja die bleibende Bedeutung dieses Gehilfen am Reformationswerke — noch in einem besonderen Kapitel zu zusammenfassender und abrundender Darstellung gekommen wäre; die Bausteine zu einer solchen sind bei den einzelnen Gelegenheiten, bei welchen Hering diese Thätigkeit Bugenhagens darzustellen hatte, bereits sorgsam gesammelt und mit Verständnis beleuchtet.

Ein Vergleich der Arbeit Herings mit der seines Vorgängers Vogt mag mißlich erscheinen, wenn man in Erwägung zieht, daß die Arbeit des letzteren 442, die des ersteren nur 161 Seiten umfaßt; aber bekanntlich hatte ja Vogt, veranlaßt durch das Programm, welches Nitzsch für das Sammelwerk über die Väter und Begründer der lutherischen Kirche aufgestellt hatte, auch eine Reproduktion, ja einen teilweise unverkürzten Abdruck Bugenhagenscher Schriften in seine Biographie mit hineingezogen. Ein oberflächlicher Überschlag belehrt uns, daß mindestens 250 Seiten in Vogts Arbeit auf diesen Abdruck Bugenhagenscher Schriften entfallen. Somit

hat auch er für die Biographie nicht erheblich viel mehr Raum verwendet als sein Nachfolger. Jeder Benutzer des Vogtschen Buches hat es aber wohl unangenehm empfunden, wie sehr durch jene Methode die Biographie selbst zerrissen worden ist und an Übersichtlichkeit dadurch eingebüßt hat. In dieser Beziehung ist es wohlthuend von Vogt zu Hering zu kommen. Auch die Gesamtanordnung des Stoffes in fünf Abteilungen ist bei Hering der von Vogt gegebenen entschieden vorzuziehen. Passend hat Hering die Einschnittspunkte gewählt: die Übersiedelung nach Wittenberg 1521, die Reise nach Braunschweig 1528; dann die Berufung nach Pommern und Dänemark (seit 1533), endlich die Wittenberger Jahre seit der Heimkehr von Dänemark. Ich hebe namentlich hervor, daß Hering über der Darstellung der auswärtigen Thätigkeit Bugenhagens den Blick auf seine Bedeutung für die Wittenberger Kirche und auf seine Beteiligung an der heimischen Reformationsarbeit nicht verloren hat. Da nun der Verfasser auch in der glücklichen Lage gewesen ist, neben dem gedruckten Material auch die Kollektaneen von Knaake, Buchwald (Zwickauer handschriftliche Materialien) und besonders auch die Briefsammlung von Lic. O. Vogt, welche inzwischen als „Bugenhagens Briefwechsel", Stettin 1888, im Druck erschienen ist, benutzen zu können, so ist ihm die Möglichkeit gegeben, ein Lebensbild zu zeichnen, welches auch durch die eben erwähnte große Publikation des Briefwechsels nicht überholt und veraltet gemacht ist. (Es sei hier nur die Bemerkung gestattet, daß der von Hering, S. 165 aus Buchwalds handschriftlicher Sammlung aufgeführte Brief Bugenhagens vom 27. November 1522, den auch O. Vogt, S. 9 des angeführten Werkes als bisher ungedruckt aus der Zwickauer Handschrift mitteilt, schon längst von Weller in seinem Werke „Altes aus allen Teilen der Geschichte", I, S. 308, veröffentlich worden ist.)

Ich verzichte darauf, die Bemerkungen, die sich dem Rezensenten bei der Durchsicht einer so viel Gebiete der Reformationsgeschichte streifenden Arbeit ergeben, hier inbezug auf die ganze Arbeit Herings zur Aussprache zu bringen [1]). Es scheint mir er-

1) Zu S. 110 (Bugenhagens Beteiligung an den „Schmalkal-

ſprießlicher, an einen einzelnen Abſchnitt derſelben anzuknüpfen und durch erneute Prüfung des Quellenmaterials einen Beitrag zu der Frage zu liefern, ob und inwieweit das hier gezeichnete Bild noch einer Reviſion bedürfe. Meine Bemerkungen ſollen nur dem erſten Abſchnitte, dem Leben B.s vor ſeiner Überſiedelung nach Wittenberg gelten. Hering hat hier das von ſeinem Vorgänger gezeichnete Bild durch einen wichtigen Zug bereichern können, indem er den von Krafft und Crecelius aus der Vergeſſenheit wieder hervorgezogenen Brief Bugenhagens an Murmellius vom 23. April 1512 (vgl. jetzt O. Vogt, Bugenhagens Briefwechſel, S. 1 ff.) in angemeſſener Weiſe verwertet hat. Wie ſorgfältig er auch ſonſt hier nachgeprüft hat, beweiſen z. B. die Litteraturangaben, welche er zu Bugenhagens Pomerania vom Jahre 1518 in den Anmerkungen, S. 163 beigebracht hat. Es hätte freilich auch noch v. Wegele, Geſchichte der deutſchen Hiſtoriographie, München 1885, S. 306 ff. hinzugefügt werden können. Hering berichtigt den traditionellen Fehler betreffs der Datierung der Vorrede der Pomerania, indem er ſtatt des auch noch von O. Vogt, S. 581 beibehaltenen 16. Mai 1518 richtig den 27. Mai (sexto Cal. Jun.) einſetzt. So ſorgfältig und ſelbſtändig nun aber auch Hering hier in der Behandlung und Verwendung des Materials vorgegangen iſt, ſo ſcheint mir doch gerade hier eine erneute Unterſuchung noch manchen Ertrag zu bieten. Und zwar in drei Punkten:

1. Auch Hering hält noch an der alten Tradition feſt, daß der am 24. Januar 1502 in Greifswald immatrikulierte junge Bugen-

---

dener Artikeln") ſei auf die von Hering nicht mehr berückſichtigte, höchſt intereſſante Notiz in der „Politiſchen Korreſpondenz der Stadt Straßburg" II (1887), S. 430 verwieſen, wo Landgraf Philipp durch Melanchthon davon Kenntnis erhält, Luther habe in Pars III, art. VI der Schmalkaldener Artikel übers Abendmahl erſt (der Wittenberger Concordie entſprechend) geſchrieben: „daß mit dem Brote der Leib des Herren geben werde"; erſt auf Bugenhagens Antrieb ſei das umgeändert in: „daß Brod und Wein im Abendmahl ſei der wahrhaftige Leib und Blut Chriſti". Verſtimmt hatte Melanchthon geklagt, Bugenhagen „ſei ein heftiger man und ein grober Pommer". Sind dieſe Angaben Melanchthons, worau wohl nicht zu zweifeln, richtig, dann bedarf die dort S. 110 gegebene Darſtellung einer ſchärferen Charakteriſierung der Haltung Bugenhagens.

hagen dort alsbald Schüler des humaniſtiſchen Wanderpredigers Hermann van dem Buſche geworden ſei und dem perſönlichen Einfluß dieſes die Richtung auf humaniſtiſche Studien zu danken habe. Ich halte dieſe Tradition für höchſt zweifelhaft und unſicher. Schon das macht mich ſtutzig, daß der langjährige Freund B.s Melanchthon in ſeiner Declamatio de vita Bugenhagii (Corp. Ref. XII, 295 ff.) von einer ſolchen perſönlichen Schülerſchaft gar nichts weiß. Wohl läßt er Bugenhagen in Greifswald ein tirocinium linguae latinae melius et dialecticen et elementa physices erlernen; aber wenn er dann ſofort hinzufügt, daß er dort die Fortſchritte genoſſen habe und von dem Eifer ergriffen ſei, welche damals durch die Schriften des Hegius in Deventer, des Rudolf Agricola und des Herm. Buſchius über ganz Deutſchland verbreitet worden ſeien, ſo geht daraus unzweifelhaft hervor, daß wenigſtens er von einer perſönlichen Schülerſchaft nichts gewußt hat. Wer iſt denn auch unſere Quelle für jene Tradition? Es iſt Hamelmann in ſeiner Vita Buschii, abgedruckt in ſeinen Opera hist. gen., Lemgo 1711, p. 293. Dieſer läßt Buſch, von Roſtock vertrieben, 1504 nach Greifswald kommen und dort Priscian, Lucan und Cäſar leſen, und ſetzt hinzu, Bugenhagen und die drei Brüder Suaven ſeien damals ſeine Zuhörer geweſen. Nun iſt zunächſt allſeitig zugeſtanden, daß Hamelmann inbezug auf das Jahr 1504 ſich irrt; denn es ſteht feſt, daß Buſch im Oktober 1502 an der Wittenberger Univerſität als Lektor der klaſſiſchen Litteratur Beſchäftigung fand (Album Academiae Witeberg., p. 3) und im Sommer 1503 zu einer mindeſtens dreijährigen Dozententhätigkeit an die Leipziger Univerſität berufen wurde. Nun könnte allerdings Buſch bis zum Herbſt 1502 in Greifswald doziert haben; dagegen aber ſpricht, worauf meines Wiſſens zuerſt Lieſſem in ſeinem „Leben Buſchs“ (Programm des Kaiſer-Wilhelm-Gymnaſiums zu Köln, 1884, S. 9) [1]) aufmerkſam gemacht hat, daß wir ja noch von Buſch „Annotationes in Petronii Arbitri Sa-

1) Noch nicht in ſeiner Schrift „De H. Buschii vita et scriptis“, Bonnae 1866, wo Lieſſem S. 29 Buſch Ende 1501 oder Anfang 1502 nach Greifswald kommen und Bugenhagen ſeinen Schüler werden läßt.

tyram de vitiis Romanorum“ beſitzen, welche den Vermerk tragen „Recitatae in Academia Lipsica et ex ore eius exceptae a M. P. an. 1501“. Lieſſem entnimmt dieſe Angabe der Petroniusausgabe „Lugduni“ 1615 [1]); noch beſſer hätte er ſie aus Goldaſts Ausgabe „Helenopoli“ 1610 entnehmen können, wo ſich dieſelbe T. II, p. 24 befindet. Denn die Angabe hier iſt die Quelle ebenſo für die Ausgabe von 1615 wie auch für die Ausgabe Francofurti 1621, welche gleichfalls dieſe Annotationes von 1501 zum Abdruck bringt. Iſt dieſe Angabe zuverläſſig und iſt nicht etwa in der Jahreszahl 1501 ein Druckfehler anzunehmen, dann muß Buſch ſpäteſtens im Herbſt 1501 nach Leipzig übergeſiedelt ſein. Für die Richtigkeit der Angabe dürfte aber ſprechen, daß ſich durch ſolch einen Leipziger Aufenthalt ſehr viel leichter ſeine Berufung und Überſiedelung nach Wittenberg im Herbſt 1502 erklären ließe. In dieſem Falle bleibt für den Greifswalder Aufenthalt nur ein nach Monaten oder vielleicht nur nach Wochen zu bemeſſender Zeitraum im Sommer 1501. In dieſem Falle wäre auch erwieſen, daß eine perſönliche Berührung mit Bugenhagen nicht ſtattgefunden haben könnte. Jedenfalls wird die von Hamelmann in Umlauf geſetzte Nachricht von einer perſönlichen Schülerſchaft Bugenhagens hierdurch aufs höchſte zweifelhaft gemacht.

2. Ein wichtiges Dokument für die Entwickelung, welche Bugenhagens religiöſe Stellung gewonnen hat, bildet die von K. Aug. Tr. Vogt zuerſt in dem Greifswalder Programm von 1856 veröffentlichte Predigt, welche dieſer in lateiniſcher Sprache vor einer Verſammlung von Geiſtlichen im Kloſter Belbuck gehalten hat. Sie iſt wichtig, weil ſie in dem Verfaſſer durchaus einen Erasmianer erkennen läßt, der die Gedanken auf ſich hat einwirken laſſen, in welchen jener einen Neubau der Theologie durch Rückkehr von der Scholaſtik auf die Heilige Schrift, reſp. auf die Kirchenväter angebahnt hatte. Bugenhagen erſcheint in dieſer Predigt noch unberührt von den Gedanken der Lutherſchen Reformation, ſo ſehr er ſich auch ſchon hier als Vertreter einer modernen Rich-

1) Vgl. auch Programm des Kaiſer Wilhelm-Gymnaſiums zu Köln 1887. S. 5.

tung fühlt [1]). Es ist ganz richtig, wenn er später selber dieser seiner Rede die Bemerkung beigeschrieben hat, daß er damals noch „papista“ gewesen sei. Um so interessanter ist für uns die Frage, wann eigentlich diese Predigt gehalten sei. Hering läßt sich auf die Zeitfrage nicht näher ein. Es genügt ihm die allgemeine Angabe, daß sie in „jene Zeit“ falle; da er aber den Bericht über dieselbe vor seiner Besprechung der Pomerania von 1518 bringt und dann später das Schreiben Bugenhagens, in welchem dieser sich als Lutheraner bekennt, frühestens 1518, wenn auch wahrscheinlich später geschrieben sein lassen will, so darf ich wohl annehmen, daß ihm 1518 der äußerste Termin für diese Erasmianische Predigt ist. K. Aug. Tr. Vogt hat sich eingehender über die Bestimmung des Datums geäußert. Er macht darauf aufmerksam, daß Bugenhagen des Erasmus Schrift „Ratio verae Theologiae“ in seiner Rede citiert, und da diese 1516 zuerst erschienen sei, 1520 jedoch Bugenhagen sich Luther zuwende, so ergebe sich der Zeitraum von 1517—1519 für diese Predigt. Noch enger hat O. Vogt, Briefwechsel, S. 581 das Datum begrenzt, indem er nur 1518 und 1519 zur Auswahl stellt, und, ohne seine Entscheidung näher zu motivieren, 1519 den Vorzug zu geben scheint. Es läßt sich leicht nachweisen, daß in der That nur an das Jahr 1519 oder 1520 gedacht werden kann. Die von Bugenhagen citierte Schrift des Erasmus war freilich im ersten Entwurfe schon 1516 in der Vorrede zum Neuen Testament des Erasmus erschienen. Hier ist sie ein Aufsatz von nur neun Folioseiten, während sie in der späteren Ausgabe auf fünfzig Folioseiten angewachsen ist [2]). In dieser ihrer ersten Gestalt von 1516 kann sie aber nicht hier gemeint sein, weil sie das Citat Bugenhagens noch gar nicht enthält, und weil sie damals noch den Titel „Methodus“ führt und erst bei der Überarbeitung die Aufschrift empfängt „Ratio seu Com-

1) Man redete ja in den Kreisen der Erasmianer gern von der durch E. begründeten „recentior theologia“; vgl. Briefwechsel des Beatus Rhenanus, S. 132. 137.

2) Eine abermalige Erweiterung nahm E. im Herbst 1519 mit dieser Schrift vor, vgl. „Opus epistolarum 1529“, p. 424. Briefwechsel des B. Rhenanus S. 204.

pendium verae Theologiae"; unter dieſem Titel begegnen wir ihr in der zweiten Folioausgabe des Neuen Teſtaments, welche den Brief Leos X. vom 10. September 1518 an der Spitze, am Ende aber das Impreſſum „1519 mense Martio" trägt. Hier ſteht ſie auf S. 13—62, Bugenhagens Citat aus ihr auf S. 50. Gleich darauf kam nun aber auch die Schrift durch eine Sonderausgabe zu weiterer Verbreitung. Die älteſte mir bekannte iſt die Baſeler vom April 1519 mit der Widmung an Kardinal Albrecht. In dieſer Sonderausgabe lautet der Titel gleichfalls „Ratio seu Compendium verae Theologiae" [1]); ſo viel ich ſehe, wird ſie in dieſer Geſtalt im Kreiſe der Freunde und Verehrer des Erasmus gern unter dem Namen „Compendium" citiert [2]). In den Ausgaben dritter Bearbeitung erweitert ſich auch der Titel abermals: „Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam". Es leuchtet ein, daß Bugenhagen bei ſeinem Citat die „Ratio verae Theologiae" von 1519 im Sinne hat. Das giebt uns den ſicheren Anhaltspunkt für die Datierung: vor 1519 kann die Predigt nicht gehalten ſein. Es fragt ſich freilich weiter, ob ſchon 1519 oder etwa erſt 1520? Man muß doch wohl fragen, ob es wahrſcheinlich ſei, daß ein im März reſp. im April 1519 in Baſel erſchienenes Buch Ende Juni ſchon in einem vom Verkehr weit abgelegenen Winkel Pommerns bekannt geweſen ſein werde, und zwar ſo bekannt, daß Bugenhagen in der Predigt vor Geiſtlichen es wie ein allbekanntes Buch anführen könne?

Bisher m. W. unbeachtet geblieben iſt aber auch eine Schwierigkeit, welche uns dieſe Predigt Bugenhagens inbezug auf den Tag bietet, an welchem ſie gehalten iſt. Zwar bezieht ſie ſich ja ganz klar auf die „solennitas beatorum Petri et Pauli apostolorum". Aber zugleich enthält ſie die Angabe, daß ihr Text Sirach 44, 10f. derſelbe ſei, den nostra ecclesia legit de divis Petro et Paulo die abhinc octavo (Greifsw. Programm, S. 15). Nach allem beſſeren lateiniſchen Sprachgebrauch hieße das: „vor acht Tagen", „legit" wäre alſo Perfektum. Nun iſt

1) Vgl. Briefwechſel des B. Rhenanus, S. 607.

2) Briefwechſel des B. Rhenanus, S. 138. 146. 162. 172. 204. 210. 247.

jener Text Perikope am 26. Juni, dem Feste der römischen Märtyrer Johannes et Paulus; man möchte demnach vermuten, daß in den Worten de divis Petro et Paulo ein Schreib- oder ein Lesefehler des Herausgebers stecke. Dann wäre jene Predigt nicht, wie allgemein angenommen wurde, am 29. Juni, sondern erst am 3. Juli — das war 1519 ein Sonntag —, also innerhalb der Oktave des Peter-Paulsfestes, gehalten worden. Doch wird freilich bei einem Theologen des sechzehnten Jahrhunderts, selbst wenn er klassisch-humanistische Bildung hatte, nicht unmöglich sein, daß er ein abhinc auch von der Zukunft gebraucht — legit wäre in diesem Falle Präsens. Und diese Annahme wird hier zur hohen Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß dieselbe Perikope auch am 6. Juli, in Octava S. Petri et Pauli, als kirchliche Lektion angewendet wird. In diesem Falle bliebe das „Petri et Pauli“ in Richtigkeit, und die herkömmliche Datierung auf den 29. Juni erwiese sich als richtig. Eine nähere Instanz für die Entscheidung der Frage, ob die Predigt auf 1519 oder 1520 zu setzen ist, vermag ich nicht aufzufinden. Ich will nur noch bemerken, daß dieser sermo, den Bugenhagen selbst als coram clericis gehalten bezeichnet und der sich auch als einen solchen nicht allein durch die lateinische Sprache, sondern noch mehr durch die Anrede „fratres mei“ und durch sein „nos sacerdotes“ kennzeichnet, nicht in einem Hauptgottesdienst, sondern im Oratorium am Schluß eines Teils des Breviergebets seine Stelle gehabt haben muß. Daraus ergiebt sich für uns die Erkenntnis, daß der Einfluß der Lutherschen Schriften auf Bugenhagen erst nach dem Sommer 1520 (event. 1519) angesetzt werden muß, daß man also auch nicht aus der Erwähnung Lutherscher Schriften von 1518 in dem gleich nachher zu erwähnenden Dokumente den Schluß machen darf, als wenn diese Schriften gleich bei ihrem Erscheinen in Treptow Propaganda für Luther und eine Reformation im evangelischen Sinne gemacht hätten.

3. Es handelt sich hierbei um die Datierung der Epistola ad scholasticos Treptovienses, welche zuerst von Förstemann in Zeitschrift für hist. Theol. 1837 und dann von Vogt in dem Greifswalder Programm, S. 26—38 veröffentlicht worden ist. Letzterer

hat dieſen Brief in ſeiner Biographie von 1867, S. 31 ins Jahr 1521 geſetzt, und zwar läßt er ihn noch in Treptow vor der Überſiedelung nach Wittenberg geſchrieben ſein. In Übereinſtimmung hiermit datiert ihn O. Vogt geradezu auf den März 1521. Anders Hering, welcher nicht ein Abſchiedsſchreiben in dieſem Briefe erkennen will und vor allem den Brief *vor* Bugenhagens Bekanntſchaft mit Luthers Schrift de captivitate Babylonica geſetzt wiſſen will: Bugenhagen würde ja von der Schrift Luthers über die babyloniſche Gefangenſchaft nicht geſchwiegen haben, die auf ihn einen ſo tiefen Eindruck gemacht hatte, und die es ihm geradezu zur Pflicht gemacht haben würde, ſeine Meinung zu äußern. Doch muß er nach 1518 geſchrieben ſein, denn in dieſem Jahre erſchienen die Schriften Luthers, welche er anführt. Während alſo Hering Unbekanntſchaft mit der Schrift de captivitate annimmt, von deren polemiſcher Schärfe allerdings nichts in jenem Briefe zu finden iſt, meint Vogt geradezu umgekehrt, der Brief ſetze jene Schrift Luthers voraus, da erſt dieſe jene Umwandlung ſeiner theologiſchen Stellung herbeigeführt habe. Anſtatt ſich von allgemeinen Eindrücken hierbei leiten zu laſſen, hätten die Biographen wohl beſſer die konkrete Frage aufwerfen ſollen: Zeigt der Brief litterariſche Abhängigkeit von der Schrift de captivitate? Wir wiſſen ja, daß Luthers Schüler und Anhänger in ſolchem Maße von ihres Meiſters Gedanken gezehrt haben, daß es von vornherein für wahrſcheinlich gelten muß, daß wir Spuren dieſer Schrift bei Bugenhagen finden werden, wenn er ſie bei Abfaſſung ſeines Briefes ſchon geleſen hatte. Eine Vergleichung daraufhin zeigt nun aber auch ganz evident die *Abhängigkeit* von Luthers gewichtiger Schrift. Wir citieren im folgenden letztere nach der Weimar. Ausgabe, Bd. VI (Erl. Ausg. opera var. arg. V). Nehmen wir zum Vergleich den Abſchnitt jenes Briefes, welcher von der Beichte handelt (Greifswalder Progr., S. 36). Bugenhagen ſchreibt: Die Genugthuung, die der Chriſt zu leiſten habe, ſei enthalten in Chriſti Wort: Vade, amplius noli peccare. Er hat's von Luther entnommen, der dasſelbe S. 549 (E. A. S. 86) vorträgt. B. fährt fort: „de confessione vero dico, quod ea, quae sit in aurem sacerdotis, non est praecepta in evangelio et apostolicis litteris,

utilis tamen est et multis conscientiis necessaria". Was ist das anders als Luthers Satz, S. 546 (E. A., S. 82): „occulta confessio, etsi probari ex scriptura non possit, miro modo tamen placet et utilis, imo necessario est, nec vellem eam non esse, imo gaudeo eam esse in ecclesia Christi, cum sit ipsa affecitis conscientius unicum remedium"? Wenn B. weiter schreibt, die Beichte sei eingesetzt ad pacandum conscientiam, non ad perturbandum, was ist das anders als Luthers Versicherung, daß wir bei rechtem Gebrauch der Beichte durch sie pacatos nos facimus, aber leider verkehre man sie ad vexandas hominum conscientias (a. a. O.)? B. rät, nur diejenigen Sünden zu beichten „quae manifeste cognoscis secundum tuam conscientiam esse mortalia, facile enim illa poterunt occurrere memoriae tuae". Auch hier ist es nur die Wiedergabe des von Luther erteilten Rates, die Reue auf diejenigen Sünden zu lenken, „quae praesente conscientia mordent et facili prospectu memoriae cognoscuntur" (S. 545, E. A. 81). Wenn dann B. fortfährt: „quod si omnia confiteri volueris sacerdoti et nihil relinquere misericordiae dei, iam confidis in tua confessione et confessio tua peccatum est", so ist das nur eine Variation des von Luther ausgeführten Gedankens (a. a. O.): „cave ergo in contritionem tuam confidas", denn die Vergebung der Sünden verdanke der Mensch nicht diligentiae peccatorum collectrici, sondern vielmehr der Wahrheit Gottes und dem Glauben. Diese Zusammenstellung scheint mir schon hinreichend zu beweisen, worauf es hier zunächst ankommt, daß Bugenhagens Schreiben in starker Abhängigkeit von Luthers Schrift de captivitate babylonica sich befindet. Ich kann daher darauf verzichten näher nachzuweisen, von welchen anderen Schriften Luthers von 1519 und 1520 Spuren in diesem Sendschreiben anzutreffen sind. Es würde sich mit ziemlicher Gewißheit aus allerlei Stichworten Lutherscher Theologie ermitteln lassen, mit welchen Schriften desselben Bugenhagen damals schon bekannt gewesen ist. Es sei nur z. B. daran erinnert, daß auch B. das Abendmahl schlechtweg als das testamentum Christi betitelt, ein Sprachgebrauch, der doch wohl auf Luthers „Sermon vom Neuen Testament" zurück-

zuführen sein wird. Ist also nun Bugenhagens Brief frühestens Ende 1520 geschrieben, so gewinnt die Vogtsche Auffassung desselben, daß er das Abschiedsschreiben an seine Schüler und jungen Freunde bei der Übersiedelung nach Wittenberg sei, hohe Wahrscheinlichkeit. Es kann sich nur noch um die Frage handeln, ob derselbe noch in Treptow, oder erst nach der Ankunft in Wittenberg verfaßt worden ist.

Für ein Abschiedsschreiben scheint mir das nüchterne Valete am Schlusse doch etwas mager zu sein. Auch dürfte der Eingang „quaestionem inter vos agi audio" doch eher darauf schließen lassen, daß B. sich nicht mehr in ihrer Mitte befindet, daher er sie auch an ihren Lehrer Andreas Knopke verweist, der ihre Fragen „multo commodius" beantworten könne, als er es vermöge. Auch diese Bemerkung führt wohl darauf, daß er nur noch schriftlich mit ihnen verkehren kann. Man wird entgegenhalten, daß er doch auch in keiner Weise auf Wittenberg und auf persönliche Begegnung mit Luther hinweise, ja daß seine Stellungnahme zu Luther noch eine vorsichtig zurückhaltende und prüfende sei. Aber auf der anderen Seite wolle man beachten, daß er bei aller Zurückhaltung und Vorsicht doch gelegentlich (S. 33) sich ohne irgendwelche Einschränkung in die Partei der Lutherischen bereits einschließt, wenn er sagt: „Wenn den Gegnern das Wort von der Glaubensgerechtigkeit entgegengehalten werde, dann verstünden sie das so, daß sie in die Welt hinausriefen, nos docere nihil boni este faciendum; vergleiche weiter auf derselben Seite das „in nostra praedicatione"; „nos accusamur, quasi qui bona prohibeamus." Hier tritt zutage, daß er doch bereits vollständig der Wittenberger Bewegung innerlich beigetreten ist und bereit ist, gegen alle Anschuldigungen, denen die neue Lehre preisgegeben ist, dieselbe zu vertreten. Dieses Gefühl der Zugehörigkeit erlangte er aber doch wohl erst in Wittenbergs Mauern selbst. Somit ist mir dieser Brief doch das Zeugnis für die vollendete Entscheidung betreffs seiner religiösen Stellung. Daß er aber die jungen Leute, an die er schreibt, gerade nur auf Luthers Auslegung der zehn Gebote und des Vaterunsers von 1518 verweist, daß er an diesen Schriften rühmt, sie böten den Gegnern keine Handhabe zur Anfeindung

Luthers, das wird man doch nicht so verstehen dürfen, als wenn er selber noch zu den übrigen Schriften Luthers, den polemischen zumal, eine schwankende Stellung einnähme. Vielmehr nehmen wir hier wahr, daß ihn wesentlich pädagogische Gesichtspunkte bestimmen, wenn er seinen jungen Freunden zunächst an diesen Schriften Luthers Geschmack verschaffen will [1]). Sollte nicht aber auch der Umstand, daß erst bei Bugenhagens Aufbruch nach Wittenberg jene quaestio de doctore Martino in seinem Schülerkreise auftaucht, ein gewichtiges Beweisstück dafür sein, daß bei ihm selbst und seinen nächsten Freunden erst vor ganz kurzer Zeit diese selbige Frage lebendig geworden war, daß also die Umwandlung aus dem Erasmianer in den Lutheraner verhältnismäßig schnell und erst in jüngster Zeit vor sich gegangen war?

1) Es war eine sehr übereilte Argumentation, wenn Förstemann erklärte: stammte der Brief auch nur aus dem Jahre 1520, wie viele andere Schriften Luthers hätte dann B. zugleich empfehlen müssen! Folglich müsse er 1518 oder spätestens 1519 geschrieben sein.

Kawerau.

Inhalt des Jahrganges 1889.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Achelis, Studien über das „geistliche Amt“ 7
2. Dräseke, Athanasiana 79

Gedanken und Bemerkungen.

1. Becker, Über die Komposition des Johannesevangeliums 117
2. Usteri, Zur theologischen Entwickelung Zwinglis 140
3. Häring, Zum Begriff der Sühne 142
4. Bredenkamp, Die Tafelinschrift Hab. 2 161

Rezensionen.

1. Stade, Geschichte des Volkes Israel; Renan, Histoire du peuple d'Israël; Kittel, Geschichte der Hebräer; rez. von Kamphausen. 167

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Usteri, Glaube, Werke und Rechtfertigung im Jakobusbrief . . . 211
2. Köppel, Der Ursprung des Apostolates nach den heiligen Schriften Neuen Testamentes 257
3. Zimmer, Ein Blick in die Entwickelungsgeschichte der Itala . . . 331

Gedanken und Bemerkungen.

1. Tschackert, Kleine Beiträge zu Luthers Leben 359

Rezensionen.

1. Delitzsch, Neuer Kommentar über die Genesis; rez. von Kautzsch 381
2. Witte, Das Leben D. Friedr. Aug. Gotttreu Tholucks; rez. von Cremer 398

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Schmidt, Bildung und Gehalt des messianischen Bewußtseins Jesu 423
2. Köstlin, Das Verhältnis von Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten Nordamerikas mit Bezug auf ihr Verhältnis in Deutschland 508
3. Bredenkamp, Zur Urgeschichte 533

Gedanken und Bemerkungen.

1. Geß, Zur Lehre von der Versühnung 559
2. Walther, Die zu Lübeck gedruckten niederdeutschen Psalter . . . 573

Rezensionen.

1. Köstlin, Geschichte des christlichen Gottesdienstes; Hering, Hilfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium; rez. von Kleinert 601

Seite

Miscellen.

2. Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1889 625

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Schärfe, Die schriftstellerische Originalität des ersten Petrusbriefs . 633
2. Runze, Die vierfache Wurzel des außerchristlichen Unsterblichkeitsglaubens 670
3. Conrady, Das Protevangelium Jakobi in neuer Beleuchtung . . 728

Gedanken und Bemerkungen:

1. Enders, Nachträge zu Vogts Briefwechsel Bugenhagens 787
2. Hering, Die Urkunde des Treptower Landtagsabschiedes vom Jahre 1534 793

Rezensionen.

1. Vogt, Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel 801
2. Hering, Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen 803

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

3 9015 06529 9474